
UNIVERSITY OF TORONTO
VELUT ARBOR ÆVO

HISTOIRE

DU

CHRISTIANISME

DEPUIS SON ORIGINE JUSQU'A NOS JOURS

Genève. — Imprimerie Schuchardt.

HISTOIRE

DU

CHRISTIANISME

DEPUIS SON ORIGINE JUSQU'A NOS JOURS

PAR

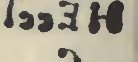
ÉTIENNE CHASTEL
Professeur de théologie historique à l'Université de Genève.

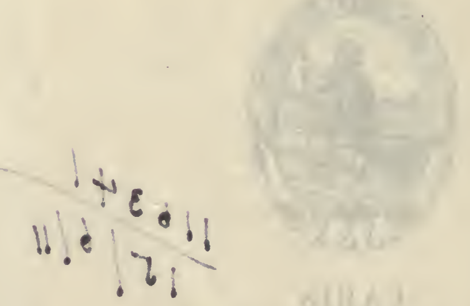
TOME I : PREMIER AGE

PREMIÈRE PÉRIODE : LE CHRISTIANISME AVANT CONSTANTIN



PARIS
G. FISCHBACHER, ÉDITEUR
33, RUE DE SEINE, 33
1881





PRÉFACE

Dans l'histoire des religions, comme dans les autres branches de l'histoire universelle, on reconnaît mieux de jour en jour l'intime lien qui unit entre eux les différents siècles, et oblige à chercher dans le passé l'explication des phénomènes et parfois la solution des problèmes du présent. C'est à ce titre que Schleiermacher faisait de l'histoire générale du christianisme le point central des sciences théologiques. « Elle seule, disait-il, en nous retraçant les phases antérieures de l'Église, peut nous faire comprendre et juger sainement son état actuel et nous mettre en état de la conduire. »

C'est en suivant longtemps le cours d'un fleuve, et après être remonté à sa source, qu'on rencontre les affluents plus ou moins limpides, plus ou moins purs qui viennent tour à tour se mêler à ses eaux, les obstacles qui embarrassent ou détournent sa marche, et qu'enfin, à travers ses circuits et ses sinuosités, on réussit à déterminer sa direction générale. C'est de même, en suivant les destinées de l'Église, à son origine d'abord, et dans le cours naturel et spontané de son développement, puis dans ses accroissements successifs qui l'exposent aux influences du dehors, dans les transformations qu'elles lui font subir, dans ses alternatives

d'oppression et de délivrance, d'asservissement et de domination, de progrès et de reculs, de relâchement et de zèle, d'obscurcissement et de retour à la lumière, c'est enfin en étudiant les causes de ces évolutions, que le théologien parvient à comprendre l'état présent de l'Église, à juger les tendances diverses entre lesquelles elle se partage et l'esprit dans lequel il convient de la diriger.

L'histoire est souvent ainsi le meilleur juge entre les partis religieux qui se disputent la prépondérance, non qu'elle donne toujours exclusivement droit à l'un d'entre eux ; mais elle fait voir ce qu'il y a de fondé dans leurs prétentions respectives, et elle a cet avantage sur la controverse, qu'autant celle-ci prolonge et envenime les débats, autant elle les abrège et les tempère, en reconnaissant au passé son ancienne raison d'être, et à l'avenir ses raisons légitimes pour succéder au passé.

L'art de guider les hommes par l'autorité ecclésiastique, ainsi que par le ministère pastoral, s'apprend bien moins par des préceptes abstraits que par l'expérience aidée de l'observation. Il faut, tout en l'exerçant soi-même, le voir exercer à d'autres, comparer ensemble les méthodes, les résultats qu'elles produisent, les modifications que les temps et les lieux y apportent, étudier les modèles, suivre dans leur carrière les hommes qui l'ont parcourue avec le plus de distinction. A cet égard les annales chrétiennes rendent au conducteur de l'Église le même service que l'histoire politique rend aux rois, et aux guerriers les vies des grands capitaines. A son expérience individuelle, souvent si courte et si bornée, elles ajoutent les traits innombrables dont elles abondent. Dans ce voyage de long cours à travers tant de pays et tant de siècles, quelle précieuse moisson d'observations à recueillir? quelle immense galerie de portraits à parcourir! A la suite du maître, quelle glorieuse succession d'apôtres, de pasteurs, d'évêques, de docteurs, de missionnaires, de héros de

la foi et de la charité! Que de modèles offerts au ministre de Jésus-Christ pour stimuler ses vertus et son zèle, et là où l'ivraie vient à se mêler au bon grain, que d'exemples propres à le faire salutairement réfléchir!

L'Église n'est pas seule appelée à recueillir l'instruction qu'on puise dans ses annales. Depuis son union avec l'État, sous Constantin, qui ne sait que toutes les crises de quelque importance qu'elle a subies ont eu leurs contre-coups dans le monde politique, qu'il n'est presque aucune époque où l'histoire civile n'ait eu à tenir compte des faits ecclésiastiques contemporains, qu'aujourd'hui même, où l'Église et l'État semblent s'apprêter à rompre les liens qui les unissent, c'est encore dans les partis religieux que maints partis politiques vont chercher leurs auxiliaires, et dans les passions religieuses que l'homme d'État, faute souvent de les bien connaître, rencontre les plus sérieuses difficultés? « Le jeu des forces religieuses, dit Ranke, influe puissamment sur la vie des États, comme les luttes politiques influent sur la vie religieuse, en sorte qu'on ne peut étudier l'une sans l'autre, l'histoire politique et l'histoire ecclésiastique. » Chacune des deux a des énigmes, dont l'autre est seule en état de donner la solution.

Je pourrais m'étendre encore indéfiniment sur les secours que l'histoire du christianisme prête à celles de la philosophie, de la législation, de la jurisprudence, à celles mêmes des lettres et des arts, et en tout cela je ne dirais rien que n'affirment dès longtemps les écrivains qui ont traité avec le plus de supériorité ces différents sujets. Quant à l'histoire, plus importante encore, des mœurs, surtout des mœurs européennes, c'est dans celle du christianisme, assurément, qu'elle trouvera le secret des révolutions morales les plus profondes. Enfin, et pour résumer en une seule toutes ces considérations, n'est-il pas reconnu que notre civilisation actuelle est, en grande partie, l'œuvre du christianisme, poursuivie d'âge en âge, et qu'il est impossible de la

comprendre sans la connaissance approfondie des éléments que l'esprit de Jésus y a introduits ?

C'est donc à juste titre que l'histoire générale du christianisme est considérée, non seulement comme une partie indispensable de l'éducation pastorale et théologique, mais comme le complément obligé, en quelque sorte, de tout enseignement supérieur, et que pour en répandre et en faciliter l'étude, d'importants ouvrages ont été publiés dans les différents pays chrétiens. L'Allemagne, grâce à ses nombreuses universités, à l'esprit de patiente recherche qui distingue ses savants, à la multitude de nouveaux documents qu'ils ont les premiers mis en œuvre, a été particulièrement féconde sous ce rapport. La France, à qui nous devons des travaux si remarquables sur diverses périodes de l'Église, n'eût pas moins excellé sans doute dans l'ensemble de son histoire, sans les interminables guerres dont la religion fut chez elle la cause ou le prétexte, et surtout sans le funeste coup d'État qui y prépara l'anéantissement de la Réforme par la destruction de ses académies et la proscription de ses théologiens. Ce n'est que dans notre siècle que l'existence du protestantisme français a été enfin reconnue ; et qui s'étonnerait que, tout entiers au pieux et filial devoir de soutenir ses droits, de réparer ses brèches, de renouer le fil de ses annales, de célébrer la mémoire de ses martyrs, ses historiens n'aient pu que rarement embrasser dans leurs travaux un plus vaste champ ?

Placé dans d'autres circonstances, et encouragé par le vœu qui m'en a été souvent exprimé, j'entreprends aujourd'hui, sinon de combler cette lacune, au moins d'y suppléer, en publiant à l'usage des lecteurs de langue française le produit de longues années d'études et d'enseignement public, et les invitant à parcourir avec moi la route que m'ont frayée d'éminents historiens.

Malgré l'abondance des sources où j'ai puisé mes informations, je ne me dissimule pas que, sur bien des points de détail, elles

paraîtront incomplètes. Je n'ai pu consulter qu'en partie ces monographies dont le nombre augmente sans cesse, et dont les titres, à eux seuls, remplissent déjà des volumes entiers. D'un autre côté, aurais-je dû m'astreindre à raconter tous les faits particuliers consignés dans les fastes de l'Église, tous les démêlés ecclésiastiques, tous les actes des conciles tenus à leur occasion, tous les décrets des papes, tous leurs débats avec les princes, etc. ? C'eût été bien infructueusement lasser la patience de mes lecteurs. Entre une multitude de faits de même ordre, procédant d'une même situation, j'ai dû me borner aux plus significatifs, à ceux qui me paraissaient les plus propres à la caractériser, à la mettre en relief.

Au surplus, une simple narration, quelque intéressant qu'en soit l'objet, ne suffit pas pour remplir le but de l'histoire. Que dirait-on d'un homme qui se contenterait d'enregistrer dans sa mémoire les faits qui passent sous ses yeux, sans en faire le sujet d'aucune réflexion utile, d'aucune induction sur ceux d'où ils dérivent ou qu'ils donnent à prévoir ? Tout aussi vaine serait l'histoire qui se réduirait à une simple chronique. Les faits ne sont que des matériaux pour l'édifice que l'historien est appelé à construire. Le travail instinctif de tout homme intelligent sur les événements extérieurs qui le frappent, le travail plus sérieux du savant sur les phénomènes naturels ou sociaux pour en déduire les lois du monde physique ou moral, l'historien de l'Église doit le faire sur les événements dont elle a été le théâtre; il doit les considérer, non pas isolément, mais dans leurs rapports mutuels, grouper les faits particuliers autour des faits généraux qui les embrassent et les dominent, remonter à leurs causes, les suivre dans leurs conséquences, rechercher les motifs des actions, l'origine des systèmes, le but vers lequel ils tendent, et tirer de tout cela des conclusions sur l'esprit des temps qu'il parcourt. C'est dans ce travail que Bacon faisait consister l'essence même de l'histoire.

« C'est, disait-il, en brisant l'écorce des faits pour en pénétrer le principe, c'est en reportant son esprit dans le passé et le faisant antique, pour ainsi dire, en observant, en scrutant le mouvement des siècles, le caractère des personnages, les conduits souterrains et en quelque sorte les aqueducs des actions, qu'on fait servir l'histoire à ses fins véritables. » De même que le géologue cherche dans les volcans éteints, dans les vestiges des anciennes révolutions du globe, des indices sur sa formation, sur les forces encore agissantes dans son sein, l'historien de l'Église cherche dans les crises qui l'ont agitée, dans les révolutions qu'elle a subies, le secret des manifestations actuelles du sentiment et des besoins religieux.

Je sais que, dans cette étude philosophique de l'histoire, il est plus d'un écueil à éviter, que plus d'un esprit absolu, séduit par le merveilleux enchaînement des causes et des effets qu'elle retrace, a craint de relâcher ce tissu, en y laissant quelque jeu à l'action de l'homme, a voulu voir dans chaque événement le produit d'une nécessité fatale à laquelle il ne peut se soustraire, dans le cours entier de l'histoire une série continue d'anneaux se déroulant mécaniquement d'après des lois éternelles, où les hommes n'entrent plus que comme de passifs instruments. Mais le sens intime protestera toujours contre un tel système. S'il est vrai qu'à certaines époques les circonstances générales poussent fortement l'humanité dans telle ou telle direction, elles trouvent dans les âmes des forces morales individuelles, des instincts, des passions, des volontés libres enfin, capables soit de les seconder, soit de leur résister et de réagir contre elles. Au moyen âge, la pente générale en occident était vers l'absolutisme papal; mais il fallait le génie d'un Grégoire VII pour en tracer le plan, celui d'un Innocent III pour en poser le faîte. Au XVI[me] siècle, tout tendait vers une réforme de l'Église; mais dans l'accomplissement de cette œuvre, qui peut méconnaître le cachet que lui imprimèrent

l'individualité d'un Luther et celle d'un Calvin? Enfin, lorsqu'éclatèrent les grandes luttes entre Rome et la Réforme, prétendrait-on, dans les crimes qui s'y commirent, faire abstraction des responsabilités humaines, invoquer des nécessités invincibles, des fatalités inflexibles, appliquer à la Saint-Barthélemy et à l'Inquisition la fameuse maxime de Hegel : Tout ce qui a été est bien, par cela même qu'il a été? « Non! s'écrie éloquemment M. Vacherot. Il n'est pas vrai que l'homme ne reste point libre dans toutes les vicissitudes, dans toutes les crises de la vie publique. Fatalité des passions, ou fatalité des idées, l'histoire perd son véritable caractère, du moment où la liberté en a disparu; elle devient une sorte de physique sociale. »

Ainsi donc, parmi les causes qui ont influé sur les destinées du christianisme, son historien devra faire avec soin la part des circonstances et celle de l'action de l'homme. Il devra mieux faire encore, et sans s'arrêter aux scrupules du positivisme qui, dans la crainte de quitter terre, veut réduire toute l'histoire à la recherche des faits et des lois, — des lois il s'élevera au Législateur, des causes secondes il remontera à la cause première, pour qui toutes les autres ne sont que des instruments, — à Dieu, qui ayant créé l'homme libre, intelligent et responsable, laisse cette liberté se déployer dans les limites qu'il lui a tracées, agit par lui, s'il le trouve docile à sa volonté, sans lui s'il l'y trouve rebelle, l'encourage et le soutient dans la droite voie, châtie douloureusement ses écarts et ses révoltes et, sans jamais se départir de l'ordre qu'il a établi dans sa souveraine et toute-prévoyante sagesse, fait sortir à son gré le bien du mal et accomplit ses desseins immuables pour le progrès de l'humanité.

L'histoire ecclésiastique a été, en divers temps, traitée dans des intérêts assez divers. Tandis qu'Eusèbe et, après lui, Socrate et Théodoret se proposèrent avant tout la glorification de l'Église et de ses premiers conducteurs, Sozomène et Evagrius semblent

avoir eu plutôt en vue la flétrissure des hérésies et des schismes naissants. Le panégyrique des papes et des fondateurs d'ordres religieux fut le thème favori des chroniqueurs du moyen âge. Depuis la Réformation, ses adversaires et ses apologistes, et dans chacun de ces deux camps les partis entre lesquels ils se divisèrent, luthériens et calvinistes, épiscopaux et presbytériens, ultramontains et gallicans puisèrent à l'envi dans les annales chrétiennes, comme dans un arsenal commun, les armes avec lesquelles ils se combattirent, jusqu'à ce qu'au dix-huitième siècle, l'esprit critique, déchaîné contre l'Église, tria dans ses archives tout ce qu'il jugea propre à la décrier, et qu'au dix-neuvième, par une réaction naturelle, le Réveil se fit une loi de n'y plus chercher que des sujets d'édification.

Tant que les droits de la conscience étaient menacés d'un ou d'autre côté, on comprend l'acharnement des luttes engagées sur ce terrain; on doit avouer d'ailleurs qu'elles n'ont pas été sans profit pour la science. Des recherches que l'amour de la vérité n'eût pas toujours suffi seul à encourager, provoquées par l'ardeur de la lutte, ont mis en lumière bien des faits ou inconnus ou inexplorés, qui, éprouvés au creuset de la discussion, ont enrichi le trésor de l'histoire.

Mais à mesure que les passions se calment par l'impossibilité où se trouvent les partis de se ruiner mutuellement, le moment semble venu d'exploiter ce trésor dans des vues plus hautes, plus désintéressées, d'étudier désormais l'histoire pour elle-même, au profit de la vérité seule et en dehors de toutes vues polémiques.

Cette impartialité serait-elle de l'indifférence? L'historien se condamnerait-il à faire abdication de sa conscience et de son jugement, à cheminer, voyageur apathique, sans approbation comme sans blâme, entre le vrai et le faux, le bien et le mal? A Dieu ne plaise! Son devoir est de les signaler, de les qualifier par leur nom, de quelque côté qu'il les rencontre. Ce qu'il condamne dans la partie

adverse, il doit le condamner de même chez les siens; ce qu'il loue chez les siens, il doit le louer dans la partie adverse.

Quelle étude, au reste, mieux que celle de l'histoire est un préservatif contre l'esprit de parti? Accoutumé à voir défiler sous ses yeux dans le passé tant de régimes divers, tant de formes de gouvernement et de culte, tant de doctrines, tant de sectes de toutes dénominations, à les soumettre tour à tour à son examen, à faire en chacune la part de la vérité et de l'erreur, à tenir compte des temps et des circonstances où elles parurent, à reconnaître chez un grand nombre le rôle qu'à leur insu peut-être elles remplirent dans les desseins de la Providence, l'historien sera bien placé pour juger avec équité les partis qui divisent aujourd'hui le monde chrétien; il ne se laissera ni séduire par leurs flatteries, ni émouvoir par leurs anathèmes, il rendra justice à tous sans devenir l'esclave d'aucun, et conservera au milieu d'eux une attitude élevée et indépendante.

Telle est, ce me semble, la disposition d'esprit qui convient de nos jours à l'historien. Je m'efforcerai moi-même de ne m'en point départir.

[illegible]

[illegible]

PREMIÈRE LISTE DE SOUSCRIPTION

A

L'HISTOIRE DU CHRISTIANISME

PAR

ÉTIENNE CHASTEL

Professeur à l'Académie de Genève.

Nos

1. M. Puyroche, pasteur à Lyon.
2. M. Ch. Humbert, pasteur à Saint-Étienne.
3. M. Paul Morize, candidat en théologie à Paris.
4. M. Schulz, pasteur à Bergerac.
5. M. Ph. Bridel, pasteur à Paris.
6. M. Rambaud, pasteur à Nyons.
7. M. J. Dartigue, pasteur à Athis-de-l'Orne.
8. M. J.-J. Roux, pasteur à Chomérac.
9. M. Monbrun, pasteur à Orthez.
10. M. J. de Visme, à Paris.
11. M. Albert Paumier, pasteur à Reims.
12. Bibliothèque de l'Église réformée de Reims.
13. M. Ch. Descœudres, pasteur à Couvet.
14. M. Henri Bach, étudiant en théologie à Paris.
15. M. Ferd. Montet, pasteur à Lyon.
16. M. le Dr G. Monod, à Paris.
17. M. Ch. Bois, doyen de la Faculté de Théologie protestante à Montauban.
18. Bibliothèque de la Faculté de Théologie protestante de Montauban.
19. Bibliothèque de la Faculté de Théologie protestante de Paris.
20. M. J. Sandoz, libraire à Genève.
21. M. D. Nutt, libraire à Londres.
22. M. Vesson, pasteur à Dunkerque.
23. M. Berthoud, libraire à Neuchâtel.
24. M. Berthoud, libraire à Neuchâtel.
25. M. Crès, pasteur à Vallon.
26. M. Augustin Cleisz, pasteur à Beaucourt.
27. M. E. Weyrich, pasteur à Castres.
28. M. E. Naville, professeur à Genève.
29. M. E. Fontanès, pasteur au Havre.
30. M. J.-E. Roberty, pasteur à Mantes.
31. M. Ad. Larcher, pasteur à Amiens.
32. M. G. Bonet-Maury, professeur à Paris.
33. M. B. Chagnard, pasteur à Saint-Jean-de-Maruéjols.
34. M. Pierre Alexiano, étudiant en philosophie à Genève.
35. M. A. Bouny, pasteur à Arvert.
36. M. F.-J. Vincent, ancien pasteur à Nîmes.
37. M. F. Belluc, pasteur à Réalmont.
38. M. Jean Réville, pasteur à Sainte-Suzanne.
39. M. G. Ebersolt, pasteur à Montbéliard.
40. M. Ed. Rabaud, pasteur à Montauban.
41. M. Oscar Vallette, pasteur à Paris.
42. M. Jules Parlier, pasteur à Sainte-Affrique.
43. M. A. Cazaux, à Clairac.
44. M. H. Réville, pasteur à Luneray.
45. M. C. Carrière, pasteur à Gatuzières.
46. M. E. Paris, substitut du procureur de la République à Rouen.
47. M. Jules Bonnet, évangéliste à Guastalla.
48. M. E. Gaidan, pasteur à Sainte-Croix.
49. M. Lange, pasteur à Lunéville.

Nos
50. M. Ph. Falle, pasteur à Fontainebleau.
51. M. Alfred Aigroz, pasteur à Montlaville.
52. M. P. Renous, pasteur à Bordeaux.
53. M. Alphonse André, pasteur à Aubais.
54. M. Th. Bellivier, pasteur à Chey.
55. M. O. Cuvier, pasteur à Nancy.
56. M. Louis Trial, pasteur à Nîmes.
57. M. G.-F. Fallot, pasteur à Roches-les-Blâmont.
58. M. Camille Rabaud, pasteur à Castres.
59. M. Jules Calas, pasteur à Castelmoron.
60. M. G. Collins, pasteur de l'Église wallonne à Rotterdam.
61. M. E. Brezzi, pasteur à Mazamet.
62. M. Georg, libraire à Lyon.
63. M. L.-A. Gervais, à Logrian.
64. M. Raymond Février, pasteur à Saint-Hippolyte-du-Fort.
65. M. E. Lebeau, pasteur à Montauban.
66. M. J. Charlier, pasteur à Troissy.
67. M. J. Lebeau, pasteur à Verviers.
68. M. Meynard, pasteur à Lasalle-Saint-Pierre.
69. M. Deutschendorff, pasteur à Charleville.
70. M. Recolin, pasteur à Paris.
71. M. Lacheret, pasteur à La Haye.
72. M. Georg, libraire à Lyon.
73. M. Bourgeois, pasteur au Creusot.
74. M. Frank Puaux, pasteur à Paris.
75. M. Chantre, pasteur à Genève.
76. M. Jacquemot, pasteur à Genève.
77. M. E.-C. Mitchell, à Paris.
78. M. Louis Ruffet, professeur à Genève.
79. M. Georg, libraire à Lyon.
80. Ernest Gaujoux, pasteur à Saint-Sébastien.
81. M. Ch. Oriou, pasteur à Jonzac.
82. M. Cabanel, pasteur à Meyrueis.
83. M. Reyss, pasteur à Flaviac.
84. M. C. Philit, pasteur aux Ollières.
85. M. Lucien Marc, pasteur à Roquecourbe.
86. M. L. Coste, pasteur à Noiraigue.
87. M. Émilien Bruniquel, pasteur à Montredon.
88. M. L. Stapfer, pasteur au Mans.
89. M. Farjat, pasteur à Cannes.
90. M. Ernest Martin, pasteur à Genève.
91. M. Cougnard fils, pasteur à Genève.
92. M. Chalumeau, pasteur à Genève.
93. M. Berthoud, libraire à Neuchâtel.
94. M. Berthoud, libraire à Neuchâtel.
95. M. Berthoud, libraire à Neuchâtel.
96. M. Berthoud, libraire à Neuchâtel.
97. M. L.-F. Bonna, à Genève.
98. M. le Dr Bizot, à Genève.
99. M. Ed. Favre, à Genève.
100. M. L. Lagier, doyen, Château-de-Perroy.
101. M. Téoph. Malan, cand. théol. à Torre-Pellice.
102. M. Arnaud, stud. théol. à Saint-Sébastien.
103. M. Aug. Bouvier-Monod, professeur à Genève.
104. M. A.-J. Baumgartner, à Saint-Jean, près Genève.
105. M. J.-M. Pâris, 3, chemin de Malagnou.
106. M. Ch. Rojoux, à Genève.
107. M. Coulin, pasteur à Genthod.
108. M. G. Moynier, à Genève.
109. Louis Aubin, pasteur à Avully.
110. Conseil presbytéral à Perpignan.

PREMIER AGE

HISTOIRE DU CHRISTIANISME

DANS LES

SIX PREMIERS SIÈCLES

PREMIÈRE PÉRIODE

LE CHRISTIANISME AVANT CONSTANTIN

3

INTRODUCTION

LE JUDAISME AVANT JÉSUS-CHRIST

C'est au sein du judaïsme que le christianisme a pris naissance. On ne peut donc comprendre son origine et ses premières destinées qu'après s'être rendu compte du développement du monothéisme judaïque et de son état à l'époque de la naissance de Jésus-Christ.

C'est l'objet qui doit nous occuper en premier lieu.

Il ne faut pas confondre le monothéisme proprement dit, c'est-à-dire la croyance à l'absolue unité de Dieu, croyance qui n'est propre qu'à un état avancé de civilisation, avec le culte particulier ou même exclusif, que dans l'enfance des sociétés telle famille ou telle tribu peut rendre à une divinité dont elle se croit spécialement protégée [1]. Ce culte, en effet, plus ou moins grossier, tantôt fétischiste, tantôt anthropomorphique, ne tarde guère à faire place au polythéisme. A mesure que les familles se groupent en tribus, les tribus en nations, elles mettent en commun leurs divinités protectrices, qui, de dieux domestiques, deviennent ainsi des dieux nationaux et se partagent l'adoration du peuple que, de concert, elles gouvernent et protègent. Ainsi, la Grèce adopta les divinités des Pélasges, des Doriens, des Ioniens, ainsi Rome adopta celles des Sabins, des Étrusques, des Latins, plus tard, celles de la Grèce et de l'Égypte.

Mais supposez quelque part une famille assez nombreuse et assez

[1] Dans la famille d'Abraham, Laban avait ses *Théraphim*, ses dieux domestiques, que ses filles lui dérobèrent pour suivre Jacob, Gen. XXXI, 19-30, et Josué parle des dieux étrangers que servait Terach, père d'Abraham, de l'autre côté de l'Euphrate. Josué XXIV, 2. — Voyez Max Muller, *Essais sur l'hist. des religions*, p. 499 et suiv.

compacte pour se suffire à elle-même, assez rapidement multipliée pour former à elle seule une tribu, puis un peuple, supposez-la en même temps, par ses mœurs et son genre de vie, isolée des peuples qui l'entourent et trouvant son avantage à se maintenir dans cet isolement, elle sera bien moins encline à associer à sa divinité primitive des divinités nouvelles; et si plus tard elle s'instruit et se civilise, si elle a pour chefs des hommes doués de lumières supérieures, et dont l'influence se perpétue longtemps au milieu d'elle, perfectionnant sous cette influence son culte traditionnel, revêtant son Dieu national d'attributs de plus en plus parfaits, d'une souveraineté de plus en plus absolue, elle pourra, par une glorieuse exception, devenir à la longue un peuple monothéiste, non plus d'usage et d'habitude seulement, mais de croyance et de principe.

Telle fut dans le monde ancien la postérité d'Abraham.

Vouée d'abord, comme son premier patriarche, à la vie pastorale et nomade au milieu de nations agricoles, elle ne se mêla ni avec les Chaldéens de chez qui Abraham était originaire, ni avec les Cananéens chez lesquels il alla s'établir. Émigrée ensuite en Egypte où elle séjourna durant de longs siècles, elle grandit jusqu'aux proportions d'un peuple; mais cantonnée dans une seule province, haïe et méprisée des Égyptiens qui ne voyaient en elle qu'une race impure, elle demeura séparée d'eux, de culte ainsi que de mœurs, jusqu'à ce qu'opprimée, asservie, poussée à bout par les mauvais traitements, elle n'aspira plus qu'à quitter cette terre maudite et à s'établir dans le pays dont jadis son patriarche avait fait choix.

Pour s'y établir, cependant, il fallait en chasser les indigènes; après s'y être établie, il fallait s'y maintenir. Dans ces travaux d'affranchissement et de conquêtes, dans les longues luttes qu'elle eut à soutenir contre des peuples idolâtres, il n'y avait qu'une étroite union religieuse entre ses différentes tribus qui pût compenser pour elle l'infériorité du nombre et des forces, il n'y avait qu'un éloignement absolu des croyances et des coutumes étrangères qui pût la préserver du joug étranger. C'est sous la bannière du Dieu d'Abraham que Moïse la fit sortir d'Égypte, que Josué l'introduisit dans la Terre promise, que les juges et les rois en expulsèrent les anciens habitants. « Tu n'auras point d'autres dieux devant ma face, lui fut-il enjoint dans le Décalogue, tu ne te feras point d'idoles et ne leur rendras aucun culte. » Chaque fois

que, séduits par l'exemple des nations cananéennes, les hébreux se laissaient entraîner à violer ces commandements, cette infraction était invariablement suivie de quelque revers et punie momentanément au moins par l'esclavage. Les soustraire à la contagion du polythéisme, les attacher, par une fidélité inviolable, au Dieu qui n'avait cessé de les protéger, tel fut le but constant de leur grand législateur et des illustres chefs qui lui succédèrent. Le culte hébraïque fut tout entier organisé dans cet esprit. Un seul Dieu, celui d'Abraham, régnant directement sur la nation, adoré dans un seul tabernacle, ou sanctuaire, sans le secours d'aucune image, parce que des images seraient bientôt devenues autant de dieux, l'Arche sainte et les tables de la Loi pour unique symbole de sa présence, des sacrifices offerts sur un seul autel, un sacerdoce héréditaire recruté dans une seule tribu et n'ayant point de territoire en propre, afin que vivant exclusivement de ce culte, il fût plus intéressé à le maintenir ; telles furent les institutions données par Moïse pour sauvegarde à la nationalité hébraïque, sauvegarde que trop souvent compromirent tantôt d'imprudentes alliances, tantôt le caprice ou l'ambition des rois, tantôt la servilité des prêtres de cour, avant tout l'ignorance et l'aveuglement du peuple, mais que le ministère des prophètes travaillait sans cesse à raffermir.

En dehors du sacerdoce lévitique, que son état de dépendance exposait à subir parfois les funestes influences du moment, vivaient à part ces hommes de Dieu, fidèles gardiens de la théocratie et des institutions mosaïques. Samuel en fit une corporation régulière qui se recrutait sans cesse elle-même et qui, dans toutes les circonstances où la patrie et la religion étaient menacées, leur suscitait d'intrépides défenseurs. Le roi, dupe d'une fausse politique, pactisait-il avec les peuples et les cultes étrangers, l'encens fumait-il sur les hauts-lieux, le peuple égaré courait-il aux autels de Baal, un prophète sortait du désert, y élevait sa voix courageuse et dénonçait aux transgresseurs les menaces et les châtiments du Très-Haut.

Le schisme des tribus du nord, que leur voisinage de la Phénicie inclinait davantage au polythéisme, en affaiblit d'autant plus la contagion pour les tribus du midi, et la chute précoce du royaume d'Israël permit aux derniers rois de Juda de concentrer définitivement le culte à Jérusalem.

Lorsque le royaume de Juda eut succombé, à son tour, avec le tem-

ple, les juifs, transportés à Babylone, n'oublièrent point le Dieu de leurs pères; au milieu des tristesses de la captivité, ils le servirent avec un redoublement de ferveur. Bientôt délivrés par Cyrus, reconduits dans leur pays par Esdras, ce fut dans le relèvement de leur temple, dans le rétablissement de leur culte et la stricte observation de leur Loi qu'ils cherchèrent, plus que jamais, le garant de leur existence nationale.

Mais autre chose est, comme nous l'avons dit, de n'adorer qu'un Dieu, autre chose d'en reconnaître un seul dans l'univers. Or, d'après le témoignage de la Bible, ce ne fut qu'assez tard que les chefs mêmes du peuple hébreu s'élevèrent à ce degré, et que la défense d'adorer d'autres dieux en impliqua à leurs yeux la non-existence. C'étaient pour eux des divinités ennemies, malfaisantes plutôt que chimériques. Les noms d'Élohim, El-Schadaï qu'ils donnaient au Dieu d'Abraham [1] ne signalaient en lui qu'une prééminence de pouvoir et, comme il est dit dans plusieurs de leurs chants patriotiques, qu'un « Dieu au-dessus de tous les dieux [2]. » Pour le juge Jephté lui-même, si Élohim était le patron céleste des enfants d'Israël, Kemosch était celui des Hammonites [3].

Il semble néanmoins qu'à l'époque de la composition du Pentateuque, cette notion imparfaite eût déjà fait place à une plus haute conception [4]. « Dieu, est-il dit dans l'Exode (VI, 3), parla en ces termes à Moïse : « Je suis apparu, comme Élohim, à Abraham, Isaac et Jacob, mais ils ne m'ont pas connu sous le nom de Jéhovah, celui qui est. Dis donc aux enfants d'Israël : Celui qui est m'a envoyé vers vous. » Et au Deutéronome : « Retiens dans ton cœur que l'Éternel est Dieu en haut dans le ciel et en bas sur la terre et qu'il n'y en a point d'autres. »

[1] Nicolas, *Etudes critiques*, p. 114.

[2] Ps. LXXXVI, 8.

[3] Juges XI, 24.

[4] Max Muller, *Hist. des rel.*, p. 501-3. « C'est bien à tort, dit de même M. Reuss (*Histoire des Israélites*, p. 12-13), qu'on représente les israélites, à l'époque de la conquête et même dans les temps anté-historiques, comme professant le pur monothéisme.... On se tromperait étrangement si l'on s'imaginait que la religion enseignée dans les livres mosaïques ou les conceptions spiritualistes des prophètes aient été l'héritage commun du peuple hébreu dès son origine... A moins de fermer les yeux à l'évidence, il faut reconnaître que la religion primitive des hébreux n'a pas été fort différente de celle des autres tribus sémitiques. » Voy. de même Réville, *Proleg. sur l'hist. des relig.*

(Deut. IV, 39; VI, 4). Conservé, transmis, sans cesse rappelé par les prophètes, ce dogme, d'un Dieu seul existant par lui-même, pénétra, quoique lentement à la vérité, chez les Israélites. Ils cessèrent peu à peu d'appeler dieux des êtres auxquels ils ne rendaient aucun culte, desquels ils n'attendaient aucune faveur, ne redoutaient aucune disgrâce. Chaque victoire qu'ils remportaient sur les peuples voisins les convainquait davantage de l'impuissance et du néant des divinités cananéennes. Le Dieu fort devint ainsi pour eux le principe éternel de toute existence (Deut. VI, 4); le protecteur unique d'Israël devint, non pas encore celui des autres peuples, mais le créateur, le seul maître de la terre et des cieux. De leur *hénothéisme* national, en un mot, ils s'élevèrent, les plus distingués au moins d'entre eux, au *monothéisme* absolu, tel que nous le voyons formulé dans le Deutéronome (XXXII, 39).

Ce n'est pas tout. En prenant possession du pays de Canaan, les Hébreux avaient passé de la vie pastorale à la vie fixe et agricole. Sous les auspices de la théocratie mosaïque un état social régulier s'était constitué chez eux. Les principes moraux, sans lesquels aucune société humaine ne peut prospérer, ni même subsister, avaient été mis sous la garde de l'Éternel. Pendant la période brillante de la royauté, les méditations des sages, les inspirations des prophètes, tout en conservant à Jéhovah un profond caractère de personnalité, concoururent de plus en plus à ennoblir, à spiritualiser son essence. Pour les auteurs des Psaumes et des Proverbes, pour David, Ésaïe, Ézéchiel, Amos, Osée, pour les écrivains de l'exil principalement, Jéhovah ne fut plus seulement le Dieu unique, mais le Dieu « dont l'œil est partout et qui remplit l'univers entier de sa présence; « ce ne fut plus seulement le Dieu exigeant, le Dieu terrible, dont il fallait par des offrandes acheter la protection, par des sacrifices apaiser la colère, ce fut aussi le Dieu juste, protecteur des droits de chacun, celui qui a l'équité » pour base de son trône, le Dieu saint qui regarde avant tout à la pureté du cœur, le Dieu de bonté qui « prise la miséricorde plus que le sacrifice » et ne voit pas de jeûne plus agréable à ses yeux que celui qui consiste à partager son pain avec le pauvre, à protéger l'opprimé, à faire droit à l'orphelin. »

Des notions morales élevées pénétrèrent ainsi dans le théisme hébreu.

A d'autres égards encore la période de la captivité fut pour lui heureuse et féconde. Le service de la synagogue, institué à Babylone pour remplacer celui du temple et perpétué sans interruption depuis le retour, introduisit dans le culte juif, à côté de l'élément cérémoniel, un élément spirituel qui en fut le salutaire correctif. Dans Jérusalem seule on compta, dit-on, jusqu'à 480 synagogues. Il y en eut de même dans tous les pays où les juifs se trouvaient dispersés. A côté d'elles, des écoles furent établies pour l'explication de la Loi. Dans le même but furent recueillis les livres du Canon hébraïque, dont la lecture faite régulièrement chaque jour de sabbat, les imprimait dans la mémoire du peuple.

Enfin la religion juive s'enrichit d'un dogme auquel pendant longtemps elle était demeurée étrangère et qui cependant formait le complément indispensable de celui que Moïse et les prophètes avaient proclamé. Que répondre en effet à ceux qui, sous le gouvernement d'un Dieu juste et saint, se plaignaient des revers de la nation fidèle? On lui promettait, en son nom il est vrai, un Messie, un divin libérateur qui la rendrait à la fin victorieuse de tous ceux qui l'opprimaient. Mais, en attendant, où était la récompense de ceux qui étaient morts pour sa cause, et de tout temps enfin comment expliquer dans ce monde les triomphes des méchants et l'oppression des gens de bien ? Le dogme d'une résurrection et d'une rétribution finale fut la réponse à cette question qui avait troublé l'âme de plus d'un prophète. Peut-être cette croyance naquit-elle à Babylone, au milieu des amertumes de l'exil, peut-être se fortifia-t-elle dans le commerce des Chaldéens et des Perses, très certainement au moins, elle s'accrédita chez les juifs depuis cette époque. Pendant leurs luttes avec la tyrannie des rois syriens, elle servit à soutenir leur fidélité, à enflammer leur courage. Ce fut l'espoir d'une résurrection glorieuse qui, dans la famille des Macchabées, suscita tant de héros et de martyrs.

D'un autre côté cependant, la restauration juive, comme il arrive trop souvent de celles qui s'opèrent au nom de la religion, avait moins profité à la religion elle-même qu'aux corporations qui en avaient le monopole. Le libre prophétisme avait pris fin avec ses inspirations sublimes ; un lourd et despotique formalisme sacerdotal en avait pris la place. Les prêtres et les docteurs qui dominaient sur la nation donnèrent à l'élément cérémoniel une prépondérance funeste, les synagogues et les

écoles elles-mêmes servirent souvent l'intérêt lévitique bien plus que l'intérêt moral et religieux[1]. Investis du droit d'expliquer la Loi et de l'appliquer aux circonstances nouvelles de la nation, les rabbins en abusaient pour surcharger le dogme de vaines subtilités, le texte sacré de commentaires puérils, le rituel mosaïque déjà si compliqué, d'ordonnances nouvelles plus raffinées encore, nécessaires, disaient-ils, pour servir de *haie* à la Loi. Puis, autant ils étaient rigoureux pour l'observation de ces menues formalités, autant ils montraient de relâchement dans celle des vrais devoirs. Par leur casuistique impudente, ils enseignaient à éluder les obligations les plus saintes et mettaient leurs traditions dans une scandaleuse opposition avec la loi naturelle et les commandements divins.

Enfin, vils flatteurs de l'orgueil national, ils donnaient aux espérances patriotiques des juifs la direction la plus trompeuse et la plus funeste. Le royaume de Dieu, annoncé par leurs prophètes, cette période bienheureuse où Dieu seul régnerait sur Israël, leur était plus que jamais dépeinte sous l'image d'un royaume terrestre, de celui de David lui-même rétabli dans son ancienne splendeur. Le Messie viendrait alors (et ce serait bientôt) en conquérant, en vainqueur, venger Israël de ses disgrâces, courber sous son joug les nations païennes et inaugurer à Jérusalem une ère de félicité et de délices, auxquelles les juifs fidèles seraient seuls admis à participer.

Le judaïsme, tout monothéiste qu'il était en principe, demeurait ainsi empreint de son particularisme étroit. Ce caractère, qui lui avait servi longtemps de sauvegarde en l'empêchant de se fondre dans l'idolâtrie des peuples voisins, l'empêchait de s'adapter à aucun autre peuple, son Dieu, son culte, son paradis, son Messie, étaient ceux de l'israélite et de l'israélite seul.

Mais le jour approchait où, de ce culte local et formaliste, sortirait le culte en esprit, le culte universel, où disparaîtrait cette étrange contradiction d'un Dieu créateur, maître souverain de toutes les nations de la terre et qui n'en n'embrassait qu'une seule dans ses affections.

C'est au moment où la plante se flétrit et se dessèche qu'elle laisse échapper de son calice la graine féconde qu'elle a nourrie. C'est dans la crise suprême où allait se consommer la ruine de la nationalité juive

[1] Hausrath, *Neutest. Zeitgesch.*, I, 80.

que nous allons voir se détacher de son monothéisme les germes précieux qu'il recélait.

A peine le peuple juif avait-il secoué le joug d'Antiochus (a. 166) que ses dissensions intérieures l'avaient exposé à de nouveaux périls. Les Romains achevaient en ce moment la conquête de la Syrie : appelés comme arbitres dans les démêlés des princes hasmonéens, ils en avaient profité, selon leur coutume, pour s'ériger en dominateurs et en maîtres. Leurs arrêts n'ayant pas été respectés, ils avaient, sous la conduite de Pompée, mis le siège devant Jérusalem (a. 63), s'en étaient rendus maîtres après un affreux carnage et des profanations inouïes. Bientôt, sous leur protectorat, la dynastie étrangère des Iduméens avait supplanté celle des Macchabées. Hérode II avait acheté des Romains la couronne de Judée ; à l'aide d'une armée romaine et après un carnage plus horrible encore que le précédent, il était entré à Jérusalem, en avait bouleversé les institutions, y avait introduit les mœurs et les coutumes romaines; tout en rebâtissant splendidement le temple, il lui avait imposé un grand prêtre de son choix et fait mettre à mort, avec leurs amis et leurs proches, les chefs du parti national. Sous les fils d'Hérode enfin, un procurateur romain, envoyé en Judée et en Samarie, avait débuté dans sa charge en faisant crucifier 2000 rebelles. Depuis ce moment la domination étrangère n'avait cessé de s'affermir en Palestine, en attendant que le pays tout entier fût réduit en province romaine (a. 44).

Malgré tant d'échecs et d'humiliations cependant, le parti national n'était point guéri de ses illusions. Opprimé, tyrannisé par ses maîtres, victime d'impitoyables exactions, froissé dans ses sentiments patriotiques et religieux, il ne doutait pas que Dieu n'intervînt pour châtier, pour écraser les profanateurs de son sanctuaire [1]. Échauffé par de fallacieuses promesses, le peuple vivait dans un état perpétuel d'excitation. Le premier aventurier qui venait à lui se disant le Messie et semblait justifier ce titre par sa valeur et son audace, était sûr de se faire un parti déterminé à marcher contre les Romains.

Il fallait être aveugle pour ne pas prévoir l'issue de ces tentatives désespérées, dont chacune coûtait la vie à des milliers d'israélites.

[1] Voy. le livre d'Hénoch et celui des Jubilés.

Quelque ardent que fut leur patriotisme, on n'était plus au temps des Macchabées et il y avait ici à combattre plus qu'Antiochus. Devant cette puissance colossale sous laquelle tant d'anciennes nationalités avaient déjà succombé, devant Rome résolue à tout asservir, le sort d'une nation intrépide, mais chétive, décidée à lui tenir tête jusqu'à l'extrémité, ne pouvait être qu'une ruine totale. Déjà, lors de la prise de Jérusalem par Hérode, les troupes romaines envoyées pour le soutenir, irritées de la résistance qu'elles rencontraient, avaient été sur le point de saccager la ville et le temple. Que serait-ce après des révoltes incessantes dirigées contre Rome elle-même? L'aigle ne lâcherait point sa proie; plus elle se débattrait, plus il la comprimerait dans ses serres victorieuses et la mettrait en pièces plutôt que de la laisser échapper.

Les sadducéens ne s'y trompèrent point. Ce parti, recruté surtout dans les rangs élevés de la nation, parmi ceux qui, occupant déjà les premières places dans le sanhédrin, aspiraient de plus aux dignités que conférait l'autorité romaine, loin de partager l'effervescence populaire, ne songeait qu'à se rendre favorables, par une prompte et entière soumission, les vainqueurs de l'Orient [1]. A l'autorité des oracles messianiques, auquel le parti national en appelait, il opposait une froide et stricte orthodoxie mosaïque. Depuis Moïse, déclarait-il, le livre des Révélations était fermé, les prophètes n'avaient eu aucun droit de parler après lui ; il ne fallait attendre ni ce libérateur qu'ils annonçaient, ni ce brillant avenir qu'ils promettaient à la nation, ni ce royaume de Dieu auquel ils la disaient conviée, ni cette résurrection des morts qui en précéderait la promulgation. En prêtant l'oreille à ces profanes nouveautés, les juifs avaient offensé l'Éternel, il les en punissait par la domination étrangère; le seul parti qu'ils eussent à prendre, c'était de courber humblement la tête sous son arrêt. Belles paroles sous lesquelles se cachait une indifférence profonde pour tout autre intérêt que celui de leur bien-être temporel. Chez les sadducéens, la vie religieuse et morale n'était pas moins éteinte que l'énergie patriotique. Étrangers à toute pensée de régénération, à toutes vues d'avenir, ils faisaient consister la sagesse à jouir avec quiétude en ce monde des biens que les Romains daignaient leur laisser.

[1] Hausrath, *l. c.*, I, 118.

Ce parti, du reste, n'exerçait sur le peuple qu'une médiocre influence. Tout l'ascendant était du côté des pharisiens. C'était chez eux que s'étalait le plus de zèle et de patriotisme. Mais ce patriotisme ne consistait qu'en une aveugle haine contre l'étranger; par ce zèle tout en pratiques extérieures qui imposaient à la foule, ils se croyaient dispensés de justice et de miséricorde; avec leurs longues prières, ils dévoraient les maisons des veuves, ils cherchaient par terre et par mer des prosélytes, dont ils faisaient des instruments, pires encore qu'eux-mêmes, de leur fanatisme et de leur ambition. La théocratie qu'ils se vantaient de rétablir n'était pour le peuple qu'un prétexte à l'anarchie. Sous le drapeau national qu'ils arboraient, des bandes furieuses parcouraient la Judée, sommaient les habitants paisibles de se joindre à elles; sur leur refus, elles pillaient, brûlaient les villages et les villes, massacraient tout ce qui passait pour ami de l'étranger, puis, défiant insolemment les Romains, elles attiraient sur le pays un redoublement de misère et de servitude. Jamais nation, selon l'historien Josèphe [1], ne fut à la fois plus dégradée et plus malheureuse que ne l'était la nation juive sous le joug des deux factions qui s'y disputaient la prépondérance.

Un troisième parti, bien moins important, celui des esséniens [2], faisait aussi profession d'attendre le royaume de Dieu, mais persuadé que les péchés du peuple étaient le principal obstacle à son établissement, c'était par un sévère ascétisme qu'il cherchait à préparer la venue du Messie. Imbus de la doctrine des Perses qui voyaient dans la matière le principe de tout mal, les esséniens condamnaient l'usage des viandes, s'interdisaient le mariage, vivaient en communauté de biens dans une région déserte sur les bords de la mer Morte. Séparés ainsi de leurs concitoyens, étrangers aux cérémonies du temple dont ils réprouvaient les sacrifices, réduits du reste au nombre de quatre mille, ils n'exerçaient que peu ou point d'influence sur l'ensemble de la nation.

C'est cependant du sein de cette secte que quelques historiens font sortir le précurseur de Jésus-Christ. Ce que les Évangiles racontent du genre de vie de Jean-Baptiste et de sa retraite dans le désert, rappelle, il est vrai, à quelques égards l'austérité des esséniens. Mais Jean-Baptiste semble plutôt s'être inspiré de l'exemple des anciens prophètes.

[1] Josephe, *Guerre des Juifs*, II, 23. Reuss, *Hist. d'Israël*, p. 174.
[2] Voy. Hausrath, *l. c.*, I, 133.

Quoique retiré dans le désert, il n'y retenait point les israélites qui venaient à lui. Sauf des jeûnes prescrits à certains jours, il ne les astreignait point à ses rigoureuses abstinences. Ce qu'il leur demandait avant tout, c'était la réforme de leurs mœurs nationales. Rien, disait-il, ne leur servait de s'appeler enfants d'Abraham. Dieu ne voulait régner que sur un peuple converti. Pour échapper à sa colère, il fallait renoncer à toute iniquité, à toute violence, à toute souillure, et en signe de cette réforme sérieuse qu'il leur prescrivait, il plongeait dans l'eau du Jourdain ceux qui, touchés par ses exhortations, terrifiés par ses menaces, avaient fait un vœu sincère de conversion. Il en formait ainsi, non une communauté fermée, comme celle des esséniens, mais une sorte de sainte confrérie, une élite de vrais israélites résolus à travailler, en commençant par eux-mêmes, au réveil moral et religieux de la nation. L'historien Josèphe est d'accord avec les évangélistes pour reconnaître l'ascendant que Jean-Baptiste exerçait sur ses compatriotes. Sa renommée s'étendit au point que plusieurs se demandaient s'il ne serait pas le Messie. Jean déclina ce rôle glorieux. Je ne suis, dit-il, que « la voix qui crie au désert : Préparez le chemin du Seigneur. » « Je vous baptise d'eau, mais il en viendra un autre après moi, dont je ne suis pas digne de délier la chaussure. C'est lui qui vous baptisera d'esprit et de feu. »



CHAPITRE I

NAISSANCE ET PREMIERS PROGRÈS DU CHRISTIANISME

Celui que Jean annonçait par ses paroles comme l'envoyé céleste promis à la nation, n'avait rien cependant qui le désignât extérieurement comme tel. Issu d'une obscure famille d'artisans de Nazareth, il n'était point attaché au service du temple, il n'avait point étudié dans les écoles juives, rien d'extraordinaire dans son genre de vie ne le signalait comme Jean au respect de la foule. Mais saint Luc nous fait connaître la précoce élévation de sa pensée religieuse, et entrevoir la haute mission à laquelle il se sentait appelé, lorsque dans son jeune âge, s'étant attardé dans le temple de Jérusalem à conférer avec les docteurs, il répondit aux reproches de ses parents : « Ne faut-il pas que je vaque aux affaires de mon Père? » « Depuis ce temps, ajoute l'Évangéliste, Jésus continuait de croître en sagesse, en stature et en grâce devant Dieu et devant les hommes. » Parvenu à l'âge viril et informé du grave mouvement religieux qui se poursuivait au désert, il se mêla à la foule qui se pressait au baptême de Jean et voulut recevoir de ses mains le bain symbolique. C'est là sans doute que, dans leurs entretiens, Jean reconnut les dons éminents de celui que Dieu appelait à continuer son œuvre. Le moment de s'y consacrer arriva bientôt pour Jésus. Hérode le Tétrarque, censuré par Jean-Baptiste pour ses dérèglements, le fit mettre en prison, puis le sacrifia au ressentiment d'Hérodiate. Dès son arrestation, Jésus, ému de compassion pour ce troupeau qui allait « se trouver sans berger, » inaugura son ministère en Galilée par le même appel qui avait retenti dans le désert : « Convertissez-vous, car le royaume des cieux est proche. »

Après les nombreuses biographies de Jésus, publiées ces dernières

années, je ne me propose point d'en entreprendre une nouvelle. Je ne veux qu'exposer brièvement l'aspect sous lequel, d'après les documents primitifs, sa carrière terrestre se présente à moi. Sans exclure aucun de ces documents et tout en reconnaissant le prix inestimable du quatrième Évangile, je m'attacherai surtout aux trois Évangiles synoptiques, dont l'ancienneté et le caractère historique sont le plus généralement reconnus.

Au premier abord rien ne semble distinguer le ministère de Jésus de celui des anciens prophètes ni même de celui des Docteurs de la Loi. « Il allait de ville en ville, nous dit saint Luc, prêchant et annonçant le royaume de Dieu. » Aux Galiléens qui veulent le retenir, il s'excuse en disant : « Il faut que j'annonce aussi le règne de Dieu aux autres villes, car c'est pour cela que je suis envoyé. » Et à ses disciples en leur conférant l'apostolat : « Dans tous les lieux où vous irez, publiez que le royaume de Dieu est proche. »

Mais quel était ce royaume de Dieu qui formait le texte constant de sa prédication ?

Assurément rien qui ressemblât au royaume terrestre que les israélites attendaient et que les pharisiens les invitaient à conquérir. Celui qui débutait dans son ministère par ces mots : « Heureux les pauvres en esprit, car ils hériteront le royaume du ciel. Heureux les miséricordieux. Heureux ceux qui procurent la paix. Heureux ceux qui sont persécutés pour la justice, car le royaume du ciel leur appartient, » celui qui se dérobait aux foules qui voulaient le proclamer roi, et déclarait solennellement que sa royauté n'était pas de ce monde, n'était certainement pas ce Messie fils de David pour l'avènement duquel les juifs soupiraient, ce libérateur qui devait les sauver des mains de leurs ennemis, rétablir le royaume d'Israël et courber sous leur joug toutes les nations de la terre. Bien loin de là, ce que Jésus déplorait, c'était de les voir tout occupés de sauver une liberté politique qui n'était pour eux que le plus dangereux des pièges, perdre de vue la seule chose nécessaire, le seul véritable intérêt de leurs âmes immortelles. Les uns, insouciants sur leur sort à venir, vivant à l'aventure selon le caprice de leurs passions ; les autres se croyant infailliblement sauvés, si à leur titre d'enfants d'Abraham et d'observateurs de la Loi, ils joignaient de fastueuses pratiques de dévotion, et, semblables à des sépulcres blanchis, couvraient leur souillure intérieure de quelques

vertus de parade. A ce peuple aveuglé, c'était un salut spirituel qu'il fallait apporter à tout prix. Son plus redoutable ennemi, ce n'était pas Rome, c'était le péché, c'était de cet esclavage qu'il fallait l'affranchir, c'étaient les consciences qu'il fallait réveiller. La patrie perdue, il restait le royaume des cieux à gagner, par le chemin de la repentance.

Cette œuvre de régénération, Jésus en fait la sienne. A la vue de cette foule errante et dispersée, il se sent pris d'une ineffable pitié. Il veut être le bon pasteur qui vient chercher les brebis de son père, le roi débonnaire voué à la conquête des âmes, le héraut céleste qui les appelle, le guide fidèle qui les conduit à la conversion. Cet appel, déjà souvent adressé aux Juifs, revêt dans la bouche de Jésus une signification bien plus haute. Ce n'est plus le simple retour aux observances de la Loi ; ce n'est plus même, comme dans la prédication de Jean-Baptiste, la réforme des mœurs, la pratique des œuvres de justice et de charité. C'est la purification de la source même d'où les œuvres découlent, c'est un complet renouvellement d'esprit, une nouvelle naissance, comme il l'appelle, qui, de l'homme charnel, asservi aux sens, fait un homme spirituel, uni à Dieu par l'épuration de tous ses penchants. La loi cérémonielle a fait son temps, elle périra avec le temple, mais son esprit demeure : c'est cet esprit qu'il faut revêtir. Jésus le résume tout entier dans quelques préceptes sublimes : « Tu aimeras ton Dieu de tout ton cœur. Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Heureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu. »

Ainsi les germes de spiritualité semés dans quelques passages des prophètes reçoivent leur plein développement. La morale et la religion sont placées ensemble sur leur véritable base. La religion de l'amour remplace la religion de la crainte. Devant le Père céleste qui est le père de tous, plus de patriotisme exclusif et farouche. Devant le Dieu qui est esprit, plus de pharisaïque formalisme. Plus de prières d'apparat débitées dans les synagogues et dans les rues. Plus d'aumône publiée à son de trompe. L'aumône que le Père récompense, c'est celle qui s'ignore elle-même. La prière qu'il écoute, c'est celle qui s'élève à lui dans le silence de la retraite. La foi qu'il couronne, c'est celle qui fait accomplir fidèlement sa volonté.

Porteur de ce divin message et assisté seulement de quelques disciples, Jésus parcourt les villes et les bourgs de la Palestine, enseignant partout où l'occasion lui en est offerte, dans les synagogues, sous le

portique du temple, à la table de Simon le Pharisien, au foyer de Marthe et de Marie, sur la montagne, au bord du lac de Génésareth; point de discours apprêtés, mais une parole simple, persuasive, éclairée par de transparents emblêmes; parole sévère contre l'impénitence, foudroyante contre l'hypocrisie, mais pleine de tendresse et d'encouragements pour l'humble repentir. Aux âmes orgueilleuses, qui se repaissent de leurs propres mérites et fondent leur confiance sur la vue des péchés d'autrui, il dévoile leurs propres souillures, aux âmes craintives que trouble le souvenir de leurs fautes ou qu'abat le sentiment de leur faiblesse, il montre les bras de Dieu toujours ouverts à ses fils repentants, sa main toujours prête à les soutenir, la joie qui éclate au ciel pour la conversion d'un seul pécheur. Puis, lorsqu'il en a décidé plusieurs à rentrer dans la bonne voie, il les isole d'un monde pervers, les groupe autour de lui, en fait ses associés, ses amis, les confidents de ses pensées.

Nulle part la prédication de Jésus ne devait être mieux accueillie qu'en Galilée. Cette province, séparée de la Judée par la Samarie, située sur le passage des caravanes qui se rendaient de Damas aux ports de la Phénicie, habitée par un peuple laborieux et intelligent, qu'avait électrisé jadis l'éloquence du prophète Osée, était, plus qu'aucun autre lieu de la Palestine, indépendante du sacerdoce lévitique et de la domination des rabbins. Rebutés par ces prêtres et ces docteurs de la loi, qui demandaient si rien de bon pouvait sortir de Nazareth, les Galiléens leur rendaient haine pour mépris, et écoutaient avec d'autant plus d'enthousiasme le Nazaréen qui « leur parlait si excellemment et non à la manière des scribes. »

Le charme de son enseignement n'était pas toujours, il est vrai, ce qui attirait sur ses pas le plus grand nombre. Ces guérisons, ces exorcismes, que les juifs sollicitaient de leurs moindres rabbins, à plus forte raison venait-on les demander à Jésus. De toutes parts on lui amenait des malades, des infirmes pour qu'il leur imposât les mains. Voyait-il alors quelqu'un d'entre eux l'implorer avec confiance, par un regard de commisération, par une parole affectueuse, il le renvoyait sinon guéri, du moins soulagé, plein de courage et d'espérance. Un de ces infortunés qui se croyaient possédés du démon, l'interpellait-il en chemin, Jésus adjurait avec autorité l'esprit malin de sortir de cet homme, et le malheureux, se croyant délivré, reprenait possession de lui-même. A la

vue des miracles de sa bonté, comment un peuple nourri dans la foi la plus implicite au merveilleux ne lui en eût-il pas attribué une foule d'autres pour nous moins explicables? Aussi venait-on de loin pour en être spectateurs. Mais lui se dérobait à cette vaine curiosité et éconduisait ceux qui ne voulaient croire en lui qu'à la vue de quelque prodige.

Ceux qu'il accueillait, c'étaient avant tout ceux qui, comprenant le vrai caractère de sa mission, lui apportaient, non leurs corps à guérir, mais leurs âmes à sanctifier, à régénérer. C'était un Zachée qui, maudissant son avarice et ses extorsions, s'engageait envers lui à les réparer au quadruple; c'était une Marie de Béthanie dont toute la joie était de l'entendre parler de Dieu et des choses du ciel; c'était cette autre Marie, qui venait à ses pieds qu'elle inondait de larmes, abjurer ses égarements et puiser dans son pardon la force de vaincre le mal. Et combien d'autres qui, prévenus, subjugués par son amour, voulaient être la brebis retrouvée qu'il rapportait au bercail, le prodigue qu'il ramenait de la terre étrangère et s'attachaient pour toujours à celui qui les avait sauvés.

Quelques succès cependant que Jésus eût remportés dans les provinces de Judée et de Galilée, de quelque nombreux disciples qu'il se vît entouré, il estime n'avoir rien fait pour la cause de la vérité tant qu'il ne l'aura pas proclamée dans Jérusalem elle-même. C'est là que règnent en maîtres les désastreux préjugés qui conduisent Israël à sa perte, là que dominent les partis, les sectes, les corporations qui exploitent à leur profit ces funestes erreurs. C'est de là que les émissaires du sanhédrin sont venus en Galilée lui tendre mille piéges. Résolu de faire entendre sa voix dans ce foyer de la domination sacerdotale, il s'y rend aux fêtes de Pâques. A peine y a-t-il mis les pieds, que de violentes hostilités éclatent contre lui. Les docteurs et les scribes dont il a combattu les traditions, les sadducéens dont il a flétri le matérialisme, les pharisiens dont il a démasqué l'ambition et flagellé l'hypocrisie, les prêtres qui voient leur autorité ébranlée par son crédit, les patriotes exaltés dont il a trompé l'attente et contrarié les desseins, tous se liguent pour le perdre; ils excitent tour à tour contre lui le peuple, les grands, l'autorité romaine. Ils reconnaissent enfin qu'ils n'ont pour se défaire de lui qu'une alternative : ou lui faire renier son titre et sa mission, ou le condamner comme blasphémateur et le faire punir de mort comme rebelle.

Jésus connaît leurs complots; mais leurs projets homicides ne l'arrêtent point. S'enfuir, déserter l'œuvre que son Père lui a confiée! mieux eût valu ne pas la commencer. Renier son titre et sa mission, désarmer par son abjuration la colère du sanhédrin! Mais qui le confessera s'il se renie lui-même ? Qui le suivra s'il s'abandonne ou s'il recule? Aussi bien, lorsqu'il s'est annoncé comme le Messie, il a bien su que ce n'était pas d'un bandeau royal, mais d'une couronne d'épines qu'il venait ceindre sa tête. Dans les souffrances du juste, dépeintes par un prophète, il voit d'avance le martyre qui l'attend et le triomphe qu'il lui prépare. La mort, s'il doit la subir au service de son Père, ne fera que mieux assurer le succès de sa mission. « Si le grain ne meurt après avoir été placé en terre, il demeure stérile; s'il meurt, il porte beaucoup de fruit. » Comme le serpent d'airain élevé par Moïse, du haut de la croix qu'on lui destine, il attirera tous les hommes à lui. Ses brebis reconnaîtront en lui le bon berger à ce signe qu'il aura donné sa vie pour elles. Lui-même, après s'être dévoué jusqu'à la mort, recevra le prix de son obéissance. Le Fils de l'Homme, glorifié, ira s'asseoir à la droite de son Père, et préparer au ciel une place pour ses fidèles disciples.

Plein de cette assurance, Jésus poursuit son ministère, affrontant jusqu'au bout les persécutions de ses ennemis. Il connaît la trahison de Judas et ne fait rien pour la déjouer. Les agents du sanhédrin viennent pour le saisir, il se livre à eux sans résistance. Interpellé par le souverain sacrificateur s'il est le Christ, il prononce le mot qui doit décider son arrêt. Livré enfin par un lâche gouverneur, à qui l'on a fait craindre la vengeance de César, il marche au Calvaire et se laisse clouer sur la croix. Dans ce moment suprême, il n'affecte point l'impassibilité déployée après lui par tant de martyrs. Ses angoisses à Gethsémané, sa prière à la fois suppliante et résignée, les plaintes mêmes qu'il fait entendre sur la croix, ajoutent à notre admiration, s'il est possible, en prouvant qu'il n'était sous l'empire d'aucune fanatique extase, mais qu'avec une conviction réfléchie et profonde il se dévouait, en dépit des tortures de la chair, au trépas qui devait sceller son œuvre de salut.

I. LE CHRISTIANISME DANS LE MONDE JUIF.

Aussi longtemps que les apôtres avaient eu leur maître auprès d'eux,

l'annonce de ses souffrances et de sa mort les avait glacés d'épouvante. « A Dieu ne plaise! lui avait dit Pierre, cela ne t'arrivera point. »

Maintenant que le sacrifice est consommé, leur âme, d'abord consternée, se relève par l'espoir de ce qui doit le suivre. Ils se rappellent que, selon les prophètes, « le Messie devait souffrir pour entrer ensuite dans sa gloire. » Il se rappellent que leur Maître leur a promis de les y associer. « Dans la maison de mon Père, leur avait-il dit, il y a plusieurs demeures, je vais vous y préparer une place; après quoi je reviendrai et vous recueillerai auprès de moi. » Ce n'est donc plus dans le séjour des morts qu'ils le contemplent, mais à la droite de son Père où il est allé les précéder. Aucun d'eux, il est vrai, ne l'a vu se relever du tombeau; il ne leur est apparu qu'à de rares intervalles, et assez confusément pour qu'ils aient hésité à le reconnaître et n'en aient conservé que des souvenirs discordants. Mais ils croient à la parole et aux promesses de leur Maître. L'assurance de son prochain retour leur garantit sa résurrection. Toutes leurs pensées se portent donc désormais sur ce second avènement, dont Jésus, dans son repas d'adieu, leur a laissé le gage. Le moment leur en est encore caché, mais à chaque heure il peut les surprendre. Ils ne songent donc plus qu'à se tenir prêts pour cette heure où il viendra leur demander compte du talent qu'il leur a confié, pour ce moment où l'époux viendra introduire dans la salle du festin les vierges qui auront gardé leurs lampes allumées.

Ce devoir qu'il leur a tracé, cette récompense qu'il leur a promise retiennent à Jérusalem groupés autour des apôtres la plupart des Galiléens qui l'y avaient suivi à la dernière Pâque. Il faut pourvoir à la subsistance de ces hôtes. La charité fraternelle, tant recommandée par le Maître, y subvient sans effort. Juifs et Galiléens convertis forment entre eux une étroite communauté où chacun regarde son bien comme le patrimoine de tous. Les plus fortunés reçoivent les pauvres à leur table; chaque jour ils rompent ensemble le pain de l'eucharistie, puis après l'office du temple, ils se réunissent pour la prière avec de saintes femmes, auxquelles se joignent les frères et la mère de Jésus.

Cependant la Pentecôte était proche. Jérusalem allait de nouveau se remplir d'une multitude de juifs venus de tous les points de la dispersion. C'était plus que jamais pour les disciples le moment de confesser publiquement le nom de leur Maître. Le jour venu, ils étaient donc réunis en grand nombre, s'exhortant les uns les autres par des prières

plus ferventes que jamais, se préparant à l'accomplissement de ce grand devoir. Dans ce moment ils croient voir une lumière éclatante remplir tout à coup la salle où ils étaient assemblés et le Saint-Esprit que Jésus leur a promis en attendant son retour, descendre sur eux en forme de langues enflammées. Les Galiléens de la suite des apôtres se répandent aussitôt parmi la foule, se mêlent aux groupes des pèlerins étrangers, leur racontent avec émotion les événements dont ils ont été témoins, la venue du Messie dans la personne de Jésus de Nazareth, les projets homicides tramés contre lui, son arrestation, le jugement inique du sanhédrin la rage des sacrificateurs, les outrages de la multitude, les scènes lugubres de la passion, l'horreur du supplice, le dernier soupir enfin du saint et du juste qui est mort en priant pour ses bourreaux. Ce récit qu'anime un saint enthousiasme, quelques vils suppôts du sanhédrin, s'avisent de le railler. Pierre s'avance alors à la tête de ses collègues, et s'adressant aux moqueurs : « Non, leur dit-il, ces gens ne sont point ivres comme vous le pensez. Mais ici s'accomplit l'oracle de Joël qui a prédit » pour les derniers temps l'effusion de l'esprit-saint sur toute chair. » Puis s'adressant aux habitants de Jérusalem : « Un homme, leur dit-il, Jésus de Nazareth, avait été marqué par des prodiges pour sauver quiconque invoquerait son nom. Cet homme, vous l'avez mis à mort par la main des impies, en le clouant à la croix. Mais Dieu l'a ressuscité, l'a élevé au ciel, l'a fait asseoir à sa droite et l'a établi Seigneur et Christ, ce que toute la maison d'Israël doit tenir désormais pour certain. »

Cet accent de conviction fait impression sur la foule. Depuis la Pâque, au reste, son aveugle effervescence avait eu le temps de se calmer. Des sentiments d'admiration, de regret, de repentir commençaient à s'y faire jour. Bien des juifs avaient plaint, sans oser le défendre, ce juste immolé à la haine du sanhédrin. Parmi ceux même qui s'étaient joints aux prêtres pour crier : Crucifie, crucifie, plus d'un gémissait en secret sur sa lâcheté. Lorsqu'on leur montre dans ce qui vient de se passer l'accomplissement des oracles de leurs prophètes, lorsqu'en leur attestant la résurrection de Jésus, on leur annonce son prochain et glorieux retour, le jugement solennel auquel il doit présider, le salut de ceux qui se seraient convertis à sa voix, le rejet de ceux qui auraient persisté à le méconnaître, au repentir se joint une religieuse frayeur : « Frères, que ferons-nous ? » s'écrient-ils. « Convertissez-vous, leur répond saint

Pierre; que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ pour obtenir la rémission de ses péchés. »

En peu de temps, nous apprennent les Actes des apôtres, plusieurs milliers de personnes reçurent le baptême, et des sacrificateurs même ne craignirent pas de se joindre à elles.

La haine du sanhédrin et des chefs de la nation n'en devient que plus acharnée. Les apôtres reçoivent la défense formelle de prêcher au nom de Jésus; sur leur refus d'obéir, ils sont mis en prison et peut-être une sentence capitale eût-elle été prononcée contre eux sans l'intercession du sage Gamaliel. La persécution sévit principalement contre les juifs héllénistes qu'on accusait de comploter la destruction du temple et l'abolition de la Loi. Alors, non seulement les sadducéens qui les premiers s'étaient déchaînés contre les prédicateurs de la résurrection, mais les pharisiens qui, par cette raison même, s'étaient montrés d'abord plus modérés, se coalisent contre les disciples. Le diacre helléniste Étienne, lapidé au sortir du sanhédrin, est, le premier, victime de leur fureur; il ouvre cette glorieuse suite de témoins, qui vont sceller de leur sang la confession du nom de Jésus. Agrippa II, à qui l'empereur Claude avait soumis toute la Judée avec le titre de roi, ne voyant pas de plus sûr moyen de s'attacher ses nouveaux sujets que de montrer un grand zèle pour leur Loi, fait mourir par le glaive Jacques, fils de Zébédée (an 44) et comme ce meurtre paraît agréable aux juifs, il fait aussi arrêter Pierre. Bientôt ce fut le tour du second Jacques, frère de Jésus qui, selon la tradition, subit le martyre à Jérusalem.

Mais, dès l'époque du supplice d'Étienne, les disciples avaient en grand nombre quitté la ville et s'étaient dispersés dans les diverses contrées de la Judée, notamment dans les villes grecques le long de la côte, Césarée, Azot, Gaza, etc., où ils trouvèrent des juifs moins entêtés de leurs préjugés nationaux, plus accessibles par cela même à la prédication évangélique. Dans la Samarie, à plus forte raison, lorsque le diacre Philippe s'y rendit, le peuple prêta l'oreille à ses enseignements et beaucoup d'hommes et de femmes reçurent de lui le baptême.

Le christianisme fut porté ensuite plus au loin chez ceux qu'on appelait les juifs de la dispersion.

On sait en effet que parmi ceux qui avaient été transportés à Babylone, un assez grand nombre n'avaient point profité de l'édit de Cyrus

concernant le retour des captifs, que plusieurs étaient demeurés dans cette ville, que d'autres s'étaient delà répandus en Arabie, d'autres dans l'Adiabène où un roi des Homérites et un roi des Adiabéniens avaient embrassé le judaïsme. Mais la dispersion occidentale comptait une proportion bien plus considérable de juifs émigrés. Dès avant l'époque d'Alexandre le Grand plusieurs s'étaient établis en Syrie et en Phénicie; lors de la fondation d'Alexandrie, une colonie juive accueillie et privilégiée par Alexandre était venue l'habiter. Une colonie plus nombreuse encore y avait été attirée par Ptolémée, fils de Lagus, en sorte que les juifs y formaient bientôt plus des deux cinquièmes de la population, et grâce à leur activité, en accaparaient à peu près tout le commerce. Seleucus Nicanor en avait transporté un grand nombre dans ses États, surtout à Antioche et à Damas, Antiochus le Grand en Phrygie et en Lydie, d'où ils s'étaient répandus dans toute l'Asie Mineure, dans les îles voisines et de là dans le Péloponèse et dans la Grèce. Pompée, après la prise de Jérusalem, avait emmené beaucoup de juifs à Rome comme prisonniers, ils y avaient été mis en liberté par Jules César. Auguste les avait pris sous sa protection et fait participer aux distributions publiques de vivres; il leur avait permis d'élever des synagogues, ils occupaient toute une partie du quartier au delà du Tibre. De Rome, enfin, ils s'étaient répandus avec rapidité dans presque tout l'Occident, en sorte qu'au temps de Jésus-Christ, il y avait dans l'empire romain bien peu de contrées où ne se trouvât quelque colonie d'israélites.

Tous ces israélites dispersés continuaient à considérer Jérusalem comme leur chef-lieu; ils y envoyaient régulièrement leur didrachme et leurs offrandes pour le temple; ils s'y rendaient aussi de temps en temps pour les fêtes solennelles. Mais, habituellement éloignés de leur métropole religieuse, vivant au milieu de peuples dont ils avaient adopté la langue, familiarisés avec des mœurs et des croyances différentes des leurs, beaucoup moins dépendants du sacerdoce lévitique, ces juifs dispersés parmi des Grecs étaient bien moins attachés à leur nationalité, au culte et aux croyances de leurs pères. Ils accueillirent donc la prédication chrétienne avec d'autant moins de défaveur, et déjà nous avons vu que la présence d'un grand nombre d'entre eux à la première Pentecôte chrétienne avait puissamment secondé la réaction en faveur du Crucifié. Lorsque ces premiers pèlerins, de retour chez

eux, y rapportèrent ce dont ils avaient été témoins à Jérusalem, ce qu'ils avaient recueilli de la bouche des apôtres, ces rapports, confirmés par ceux qui assistèrent aux fêtes subséquentes, rendirent insensiblement leurs compatriotes attentifs au message des disciples de Jésus. A Éphèse, à Bérée, à Rome, le premier accueil des juifs fut certainement encourageant pour la mission chrétienne.

Trop souvent, il est vrai, leur caractère national, partout le même, partout empreint de jalousie et d'orgueil, finissait par percer. A Antioche de Pisidie, où l'apôtre Paul, après un premier discours dans la synagogue, avait été invité à s'y faire entendre de nouveau, les juifs, voyant la foule qui s'y portait, s'opposèrent à lui par toutes sortes d'invectives et de blasphèmes; ailleurs, n'osant l'attaquer directement, ils animèrent contre lui, tantôt, comme à Lystre, des personnes de distinction et des femmes dévotes, tantôt, comme à Icone, à Antioche, à Bérée, les masses populaires, tantôt, comme à Philippe et à Thessalonique, les magistrats romains auprès desquels ils l'accusaient de sédition et de révolte.

Pour amortir cet incurable orgueil qui ne pouvait se faire à l'idée d'un Messie et d'un royaume spirituels, et les rendait sourds à tout appel à la conversion, il fallait un événement, tel que celui que Jésus leur avait prédit et que leur aveuglement devait infailliblement amener, une catastrophe qui brisât toutes leurs espérances terrestres. Lorsque, après une guerre de trois ans où onze cent mille d'entre eux périrent par le glaive ou par la famine (an 70), Titus eut détruit leur ville et leur temple, lorsque, soixante ans plus tard, sous le règne d'Adrien, la révolte de Barcochbas, suscitée par leur rabbin Akiba, les eut fait expulser définitivement du sol de Jérusalem (an 134) et que toute chance de relèvement sembla perdue pour eux, au souvenir de leur culte aboli, de leur métropole changée en colonie romaine, du temple de Jupiter élevé sur les ruines de celui de Jéhova, une foule d'entre eux cessèrent, pour un temps, d'attendre le Christ dominateur sur lequel ils avaient trop compté; plusieurs dès lors portèrent leurs espérances sur le Christ débonnaire et souffrant dont la mort venait d'être vengée par des coups si terribles. A Rome où leur cortége servit à orner le triomphe de Titus, dans les diverses contrées où ils furent déportés et dans celles où ils cherchèrent un refuge, ils accrurent notablement, par leur conversion, le nombre et l'étendue des Églises déjà fondées.

Toutefois, cet entraînement des israélites vers le christianisme ne fut que momentané. Lorsque la stupeur causée par la défaite de Barcochbas se fut un peu dissipée, aucun désastre pareil n'étant venu renouveler cette impression, les espérances que le découragement leur avait fait porter sur Jésus de Nazareth tardant à se réaliser, la nation juive se remit à attendre le nouveau et glorieux Messie qui, pour entrer et l'introduire elle-même dans son royaume, n'aurait point à passer par l'ignominie du supplice. D'ailleurs, bien qu'affaiblie, humiliée, elle n'était point anéantie. Au delà de l'Euphrate se trouvaient, sous la protection des Parthes, de nombreuses communautés juives que le bras des Romains ne pouvait atteindre. En Palestine même, la vitalité du judaïsme n'était point épuisée; à défaut du temple et du culte lévitique, il avait dans les synagogues un culte solidement établi et à l'épreuve des siècles; à défaut de sacrificateurs, il avait ses docteurs chargés de la garde et de l'explication de la Loi. C'est autour d'eux que le peuple se rallia; de nouvelles écoles s'établirent. Celle de Tibériade, fondée l'an 180, compta bientôt de nombreux disciples et remplit le rôle d'un nouveau sanhédrin qui, avec la seule arme de l'excommunication, et de l'anathème, exerça, pendant deux siècles, sur la nation entière une véritable juridiction. Elle eut enfin à sa tête des docteurs distingués, Juda le saint, par exemple (a. 220-240) dont les vertus égalaient le crédit et la science, et dont le recueil législatif, destiné à coordonner la tradition antérieure, fut décoré du titre de « seconde Loi. »

Fiers du relief que leur donnaient au dehors des docteurs si renommés, pleins d'espoir dans le brillant avenir qu'ils leur promettaient pour prix de leur fidélité et de leur obéissance, de plus en plus séparés des chrétiens par les innombrables pratiques rituelles qui leur étaient prescrites, les juifs se montrèrent toujours plus inaccessibles à la prédication de l'Évangile. C'est de la seconde moitié du deuxième siècle qu'on fait dater chez eux un ralentissement très sensible de ses progrès, ou pour mieux dire la haine toujours croissante dont ils se montrèrent animés à son égard.

Toujours moins en état, néanmoins, de le persécuter directement, ils continuèrent à le combattre, tantôt par le raisonnement, tantôt par le sarcasme et avec assez d'acharnement pour s'attirer les nombreuses répliques des premiers pères de l'Église. Justin Martyr et Tertullien les accusent d'avoir contribué à répandre parmi le peuple les plus

odieuses calomnies contre les chrétiens, et Eusèbe d'avoir figuré comme complices ou même comme instigateurs de la persécution de Smyrne, et d'avoir apporté du bois au bûcher de Polycarpe.

En tout cas, le christianisme ne se maintint plus guère chez les juifs que dans les familles qui l'avaient embrassé précédemment; tout au plus gagna-t-il ailleurs quelques rares prosélytes, en sorte que, s'il n'eût cherché et trouvé des recrues que dans cette nation, il eût été bientôt réduit aux proportions d'une secte obscure et chétive.

II. LE CHRISTIANISME DANS LE MONDE PAIEN.

Mais au moment où le monde juif se fermait peu à peu à la prédication chrétienne, un champ bien plus vaste lui fut ouvert chez les peuples païens réunis sous la domination romaine.

Une religion, quelle qu'elle soit, ne conserve son crédit chez les peuples qu'autant qu'elle se maintient en harmonie avec leur état intellectuel et moral. C'est par son ferme attachement au dogme de l'unité divine, que le judaïsme put soutenir la rivalité du christianisme naissant, et que, jusqu'à nos jours, il a survécu à la dispersion et aux longues disgrâces du peuple israélite.

Chez les païens civilisés, au contraire, à l'époque où Jésus vint au monde, cet accord entre l'état de la religion et celui des lumières était depuis longtemps rompu [1].

Bien que dans toutes les provinces romaines les cultes polythéistes fussent encore debout, soutenus par l'État, en possession de leurs antiques privilèges, partout ils avaient infiniment perdu de leur crédit, partout la foi des classes instruites s'en était retirée. Ce mélange confus de divinités auxquelles on attribuait le gouvernement d'un tout aussi harmonique que le monde, ces êtres égoïstes, capricieux, pervers, auxquels était dévolu le soin de veiller sur l'ordre social, ces mythes bizarres, ces rites ridicules ou licencieux, restes d'une grossière origine, c'étaient là des vices que les progrès de la science et de la civilisation rendaient chaque jour plus sensibles, et qui, malgré les tours de force de l'explication allégorique, ne pouvaient soutenir le regard clairvoyant de la réflexion. C'étaient des cultes nationaux, il est vrai; comme tels ils se

[1] Voy. notre *Histoire de la chute du paganisme dans l'emp. d'Orient*, Introd., c. II.

liaient à de vieux et respectables souvenirs, qui longtemps leur avaient assuré l'attachement des peuples et les ménagements des philosophes. Mais ce prestige même avait disparu pour beaucoup d'entre eux. Les nationalités grecque, syrienne, égyptienne, asiatique, une fois détruites, les cultes auxquels elles avaient été unies conservaient à peine quelque signification; les anciennes corporations sacerdotales avaient été ou démantelées ou brisées. La conquête, en un mot, qui n'avait fait que spiritualiser la religion juive, avait partout ailleurs préparé la déchéance des cultes polythéistes. Même à Rome, la ruine du patriciat et la chute de la république avaient fortement ébranlé l'ancienne religion de l'État.

Un vide religieux profond se faisait donc sentir chez les nations païennes. La philosophie grecque, qui dès l'époque de Périclès avait la première creusé ce vide, aspirait parfois, il est vrai, à le combler. Son action, chacun le sait, n'avait pas été uniquement négative et dissolvante; en ébranlant les vieilles superstitions, elle avait visé à y substituer des croyances plus pures. Sur les traces d'Anaxagore et de Socrate, Platon s'était élevé à l'idée d'une Intelligence suprême et ordonnatrice, distincte du monde qui était son ouvrage, revêtue de toutes les perfections que l'esprit humain peut concevoir. Il avait entretenu l'homme de ses destinées après la mort, de l'état plus parfait auquel il devait parvenir, et de la haute moralité à laquelle il devait aspirer pour se rendre digne d'une immortalité bienheureuse. Aussi verrons-nous plus d'un disciple de Platon figurer parmi les plus illustres organes de la foi chrétienne.

Mais il faut reconnaître que pour les esprits moins cultivés, auxquels, soit dédain, soit prudence, la philosophie s'adressait peu volontiers, sa méthode, en tout cas, était trop lente, son langage trop abstrait, sa voix trop peu impérative, ses écoles, enfin, trop peu accessibles au vulgaire, en sorte que beaucoup de païens, dépris du polythéisme, mais sentant le besoin d'une religion positive, et trouvant régulièrement établi chez les juifs le culte de ce Dieu unique et spirituel vers lequel leurs pensées commençaient à se tourner, fréquentaient les synagogues établies dans les principales villes de l'empire. C'étaient ceux que nous voyons désignés dans le Nouveau Testament sous le nom de païens adorateurs du vrai Dieu[1].

[1] Θεοσεβεῖς.

Mais ici encore, l'initiation était renfermée dans des bornes trop étroites. Ce n'était pas le vulgaire, c'était l'étranger qui était tenu à l'écart. On tolérait sa présence dans la synagogue, il pouvait, comme simple *prosélyte de la porte*, assister aux prières, à la lecture des livres saints; mais il ne pouvait prendre aucune part au culte proprement dit, à moins que par la circoncision et l'observation stricte de la Loi il ne se fût, comme *prosélyte de la justice*, fait incorporer, pour ainsi dire, dans la postérité d'Abraham.

L'Église elle-même, à son origine, ne s'était pas montrée, il est vrai, plus accessible aux païens. Bien que Jésus, en plus d'une occasion, eût annoncé assez clairement [1] que le royaume du ciel était ouvert à tous les hommes, bien que plusieurs de ses plus belles paraboles, celles des vignerons, des conviés au festin, et ses paroles au sujet de Jaïrus et de la Cananéenne fussent conçues dans cet esprit, qu'enfin il eût déclaré formellement qu'en dehors de l'ancien bercail il avait d'autres brebis non moins chères, que désormais ce ne serait plus à Jérusalem, mais dans le cœur de chaque fidèle que le vrai Dieu serait invoqué, comme il n'avait eu le temps de prêcher qu'aux seuls juifs, tout au plus aussi aux samaritains, comme il s'était lui-même soumis aux cérémonies de la loi juive, ses premiers disciples, encore imbus du particularisme national, faisaient de cette soumission une condition indispensable du salut; la nouvelle alliance ne pouvait être, selon eux, contractée qu'avec ceux qui vivaient déjà sous l'ancienne. Sans la circoncision préalable, point de baptême légitime; pour pouvoir appartenir à Christ, il fallait déjà faire partie du peuple élu.

Tant que ce préjugé subsistait, il opposait un obstacle insurmontable à la propagation de l'Évangile chez les païens. A l'exception d'un petit nombre, dont la résidence habituelle en Judée, et des relations particulières avec les juifs les engageaient à adopter leur genre de vie, en général ils méprisaient trop ce peuple pour consentir à pratiquer ses rites. Si donc, pour avoir le droit de se dire chrétien, il eût fallu commencer par se faire juif, ni Grecs, ni Romains n'eussent acheté à ce prix une place dans le royaume de Dieu.

Il semble que le sanhédrin, par ses violences, eût pris à tâche d'éclairer sur ce point les disciples de Jésus. Expulsés ignominieusement du

[1] Matt. VIII, 11.

temple et de la synagogue, contraints d'opter entre l'Évangile et la Loi, la plupart finirent par accepter la position qui leur était faite et, prenant acte de l'anathème lancé contre eux, cessèrent de se croire liés par la loi cérémonielle. Voyant d'un autre côté les païens prosélytes de la porte accourir en foule à leurs prédications et s'en montrer les auditeurs les plus dociles, voyant la parole de vie opérer chez eux les effets souvent les plus heureux et les plus surprenants, ils se demandèrent s'ils devaient repousser des disciples si bien disposés, et si l'on ne pouvait enfin se croire autorisé à leur conférer le baptême.

Les juifs hellénistes convertis durent les premiers arriver à cette conclusion. Leur origine étrangère, leurs communications plus fréquentes avec les païens leur faisaient attacher moins de prix à l'observation de la loi juive ; aussi le diacre Philippe ne se fit-il aucun scrupule de baptiser l'eunuque païen d'une reine éthiopienne, que la lecture d'Isaïe avait amené à croire en Jésus [1] ; et nous apprenons, par le livre des Actes [2], que plusieurs juifs hellénistes natifs de Chypre et de Cyrène, que la persécution avait contraints à se réfugier à Antioche, prêchèrent l'Évangile aux Grecs, tandis que leurs frères araméens ne le prêchèrent qu'à leurs compatriotes.

Le préjugé avait en effet de plus fortes racines chez les judéo-chrétiens originaires de Palestine; aussi ne céda-t-il qu'à de plus longs efforts. Ce ne fut qu'à la suite d'une vision frappante que l'apôtre Pierre, étant à Joppé, consentit à se rendre chez Cornelius, centenier romain, auditeur assidu de la synagogue, et se décida à lui administrer le baptême ; encore ne fut-ce pas sans avoir à essuyer de graves reproches de la part des fidèles circoncis [3]. Ceux mêmes que sa justification réussit à convaincre ne crurent point pour cela qu'on pût exempter les païens convertis de l'observation de la Loi ; ils semblèrent admettre qu'en ce cas la circoncision pouvait n'être exigée qu'après le baptême. Ce fut probablement dans ce sens que l'Église de Jérusalem sanctionna par l'organe de Barnabas l'admission des païens convertis d'Antioche [4]. Enfin, Pierre lui-même se montra dans la suite assez mal affermi dans

[1] Act. VIII, 38.
[2] Ibid. XI, 19-21.
[3] Ibid. X, 1 ss.
[4] Ibid. XV.

son nouveau point de vue pour refuser, par ménagement pour les juifs, de manger avec les païens convertis [1].

C'était à un nouveau disciple, et chose remarquable, à un disciple sorti du parti le plus servilement attaché à la loi cérémonielle qu'il était réservé de renverser le mur de séparation entre les deux peuples.

L'histoire nous prouve par maints exemples que jamais un joug n'est plus victorieusement brisé que par ceux qui l'ont subi avec le plus de rigueur. Tel fut le cas de Paul de Tarse. Initié dès son enfance à l'étude de la Loi, il avait appris ensuite à l'expliquer d'après les commentaires des rabbins et avait reçu des pharisiens de Cilicie une instruction supérieure qu'il vint compléter à Jérusalem. Plein d'une ardeur juvénile, il n'imita point la modération de son maître Gamaliel. Nul, au contraire, avouait-il plus tard, ne l'égalait alors dans son zèle pour les traditions de ses pères. Arrivé dans la métropole vers l'an 36, peu après le supplice de Jésus, il ne le connut point personnellement, mais il trouva la Judée remplie de son nom et la population de Jérusalem encore frémissante de terreur et de pitié au souvenir de son martyre. D'après les informations qu'il recueillit, il comprit, tout en le maudissant, le prestige qui s'attachait à cette personnalité éminente, et mit son point d'honneur à en effacer la mémoire. Après avoir assisté plus qu'en simple témoin au martyre du diacre Étienne, et persécuté de toutes manières les fidèles de Jérusalem, il se fait donner la sinistre mission qui le conduit sur le chemin de Damas. Mais il emporte avec lui comme un dard fixé dans son cœur, le souvenir, l'image d'Étienne expirant. La route est longue de Jérusalem à Damas ; Paul a le temps de réfléchir. Qu'a-t-il fait et que va-t-il faire? Lui Paul, le lettré de Tarse, l'élève du noble Gamaliel, il a pu consentir, applaudir à un infâme assassinat, il s'est fait le complice des meurtriers, le valet des bourreaux ! Et maintenant, ira-t-il de nouveau tourmenter des innocents, les livrer au sanhédrin, déchaîner contre eux les fureurs populaires ? Non ! cette odieuse mission ne s'accomplira point. Ce Jésus, que dans une sublime extase, Étienne a vu ouvrir les cieux pour l'y recevoir, Paul, dans sa conscience bourrelée, l'entend qui lui reproche ses lâches violences et ses barbares projets. Terrassé, foudroyé par cette voix, il cède à l'aiguillon qui le presse. Ses généreux instincts se réveillent ; il envie

[1] Gal. II, 11-14.

au saint diacre sa confession, son martyre, il veut, au même prix, s'il le faut, renouveler devant les juifs cette confession héroïque. « Jésus, fils de Dieu, » tel est le premier mot qu'il prononce dans la synagogue de Damas.

Mais une plus grande mission lui est réservée dans cette ville. « Ce n'est pas aux enfants d'Israël seulement, lui dit Ananias en lui imposant les mains, que tu auras à prêcher l'Évangile. Tu es l'instrument que Dieu s'est choisi pour porter son nom à ces nations innombrables qui ne le connaissent point encore. » Ce ministère glorieux, Paul l'accepte avec transport. Il a abjuré le fanatisme des pharisiens, il abjure de même leurs absurdes préjugés de race. La vocation des Gentils, jusque-là mystère impénétrable, se dévoile à ses yeux. Plus d'acception de personnes devant ce Dieu qui est le père de tous et les embrasse tous dans son amour ; Grecs et juifs, circoncis et incirconcis, tous sont appelés à le connaître et à s'approcher de lui par Jésus.

Il ira donc, le nouvel apôtre des gentils, il ira de ville en ville, de province en province, annoncer le Dieu du crucifié ; il rassemblera dans l'Église ces prosélytes que les juifs retenaient sur le seuil de la synagogue ; il recueillera ces âmes sérieuses que le polythéisme rebutait et que la philosophie laissait incertaines.

A Antioche, où il est mandé par Barnabas, il préside un premier groupe de païens convertis et, par sa prédication, en accroît tellement le nombre, que les habitants de cette ville, ne pouvant plus comme auparavant les confondre avec les juifs, leur donnent le titre de celui qu'ils reconnaissent pour leur unique chef, le titre de « chrétiens » qu'ils porteront désormais.

Après quelques voyages, en Judée, dans l'île de Chypre, en Pamphilie, en Piside, en Phrygie, en Lycaonie, où il a prêché aux païens avec le même succès, Paul, de retour à Antioche, apprend les querelles que des juifs convertis suscitent à ses nouveaux disciples. Quelques-uns d'entre eux venus de Judée leur ont dit : « A moins que, selon l'institution de Moïse, vous ne vous fassiez circoncire, vous ne pouvez être sauvés. » Si un tel avis eût prévalu, c'en était fait de la mission de Paul, et toute tentative pour la conversion des païens eût eu un sort pareil. Jamais Grecs ni Romains n'eussent consenti à se courber sous le joug des ordonnances mosaïques.

Pour parer à ce danger, Paul et Barnabas se rendent à Jérusalem ;

à leur requête, les apôtres et les anciens entrent avec eux en conférence sur cette question. Pierre se lève le premier, rappelle qu'ayant été, lui aussi, choisi pour prêcher aux gentils, il a reconnu chez ses prosélytes l'influence de l'esprit de Dieu, qui avait purifié leurs cœurs. « Pourquoi donc, dit-il, leur imposeriez-vous un joug que les prosélytes juifs eux-mêmes ne pouvaient porter? » Paul et Barnabas appuient cet avis de toute l'autorité que leur donne à eux-mêmes l'expérience qu'ils venaient de faire à Antioche et ailleurs. L'apôtre Jaques lui-même, sévère observateur de la Loi et, par là, en grande vénération auprès des juifs, ne se prononce point contre l'admission des païens dans l'Église, et propose qu'on se borne à leur prescrire, comme aux prosélytes de la porte, de s'abstenir des souillures des idoles, du libertinage, des animaux étouffés et du sang. Cet avis, adopté et revêtu de la sanction des apôtres, est transmis aux Églises de la Syrie et de la Cilicie. Plus tard la question fera un nouveau pas; Paul informera les Corinthiens que les réserves de Jaques n'étaient qu'un règlement de circonstance, nécessaire pour prévenir des dissensions dans l'Église et soustraire les chrétiens à des pièges dangereux, mais qui, d'ailleurs, ne devait point lier la conscience, ni mettre des bornes à la liberté des disciples de Christ [1].

Si, pour prendre pied chez les juifs, le christianisme avait dû dans le principe respecter l'autorité de la loi mosaïque, pour prendre pied chez les païens, il fallait, au contraire, que sans renier son origine juive, qui constatait sa haute et respectable antiquité, il rompît les entraves du cérémonialisme judaïque et se dégageât de tout ce que le mosaïsme lui avait imprimé de local et d'étroit. C'est là le service éminent que lui rendit saint Paul, et c'est en ce sens qu'on a pu voir en lui le second fondateur de l'Église. Il acheva de débarrasser le christianisme de ses langes, et si, par là, il lui aliéna davantage encore l'esprit des juifs, il accrut d'autant plus pour lui la sympathie des païens.

Les disciples de l'Évangile se crurent donc de plus en plus autorisés à le répandre chez tous les peuples. Dès lors, une carrière immense était ouverte au prosélytisme chrétien, et déjà, à beaucoup d'égards, les circonstances politiques et sociales y secondaient leurs efforts. Tout le monde civilisé était soumis alors à la domination romaine : on passait d'Asie en Europe et en Afrique, du levant au couchant, sans changer de

[1] 1 Cor. X, 25-30.

maître. L'universalisme politique établi par la conquête appelait comme complément l'universalisme religieux; et ce résultat, qu'on avait jusqu'alors attendu vainement de l'amalgame confus des anciens cultes, ne pouvait provenir, on commençait à le reconnaître, que du monothéisme chrétien. En même temps, l'usage à peu près général de la langue grecque dans l'empire, les moyens de communication devenus plus rapides par les voies romaines, les progrès du commerce terrestre et surtout du commerce maritime, qui liait entre elles toutes les villes des bords de la Méditerranée et du Pont-Euxin, facilitaient, avec le transport des voyageurs, l'échange et la propagation des idées. Enfin, la paix relative dont l'empire jouissait depuis le règne d'Auguste, écartait ces préoccupations qui en temps de guerres civiles ou étrangères absorbent les esprits, et permettait à l'attention publique de se fixer sans partage sur la question religieuse, devenue le grand intérêt de l'époque.

Saint Paul, avec un zèle dans lequel aucun ne l'égala, mit le premier à profit ces circonstances favorables. Dans quatre voyages consécutifs, il parcourut plusieurs fois la Syrie, l'Asie Mineure, visita les îles voisines, passa en Europe, évangélisa la Macédoine et la Grèce, voulut même, en accusé, visiter la ville des Césars. Autant qu'il est possible d'en juger par le peu de documents authentiques qui nous restent, son exemple fut suivi par quelques-uns de ses associés. En outre, un certain nombre de disciples choisis, dont lui-même et saint Luc ont retracé les travaux, allaient de lieu en lieu fonder de nouvelles églsies.

Nous avons déjà constaté la prise facile qu'offraient à ces propagateurs de la foi les prosélytes de la porte, ces païens, pour qui l'enseignement juif avait été une première école de monothéisme, et dont le nombre, dans certaines villes, dépassait déjà celui des juifs de naissance. C'étaient eux qui, au sortir des synagogues où Paul se voyait souvent honni, menacé, outragé par ses compatriotes, l'accompagnaient dans sa demeure et se plaçaient sous sa direction. Ils formèrent ainsi dans l'empire romain l'intermédiaire par lequel une partie du monde païen devait entrer dans la société chrétienne.

Bientôt se joignirent à elle quelques-uns des anciens disciples de la philosophie grecque, les Justin, les Tatien, les Athénagore, les Clément, les Théophile. Tous ces hommes, dont la première éducation spirituelle s'était faite sous l'influence du platonisme ou du stoïcisme, mais que le défaut de croyances positives et d'un culte qui les leur rendît pratiques avait

laissés plus ou moins indécis et flottants — lorsqu'ils venaient à lire les pages des prophètes, les récits des évangélistes, y trouvaient revêtues de formes saisissantes et empreintes d'un nouveau cachet d'autorité les vérités que Platon leur avait fait entrevoir. La philosophie fut pour eux, ainsi que l'exprime un des pères d'Alexandrie, ce que le judaïsme avait été pour d'autres, un « guide vers le Christ[1]. » Et si ce titre de Christ, de Messie, sous lequel Jésus était désigné, le diminuait à leurs yeux en le représentant comme un prophète envoyé au seul peuple juif, à ce peuple si décrié chez les anciens, nous verrons ailleurs que certaines notions métaphysiques, empruntées aux systèmes judéo-alexandrins, permirent à l'auteur du quatrième évangile d'assigner à Jésus un titre que lui-même, nous le croyons, n'eût point accepté, mais qui semblait plus propre à faire reconnaître l'universalité de sa mission et à l'accréditer auprès des adeptes de la philosophie.

Enfin, à la suite de cette élite, peu nombreuse à la vérité, mais glorieuse et influente, pour qui l'Académie avait été le vestibule de l'Église, en venait une autre, conduite au christianisme moins par les besoins de l'intelligence que par les instincts du cœur. A cette époque, où toutes les classes étaient courbées sous le niveau du despotisme, où patrie, liberté, dignité humaine n'étaient plus que de vains mots, montrer aux innombrables victimes de la civilisation antique, au lieu de divinités égoïstes, indifférentes, un Père compatissant, un frère animé pour elles d'une céleste sympathie, leur faire chercher sur ses traces une dignité plus haute, une patrie plus fortunée, des palmes immortelles à conquérir, c'était leur rendre au centuple les biens dont elles étaient déchues. La croix, symbole de douleur et d'amour, convenait mieux alors à l'état des âmes que les plus brillants emblêmes du paganisme : elle pouvait n'être pour quelques Grecs qu'une sublime folie, elle n'était scandale pour aucun.

Mais toutes les classes de la population païenne ne pouvaient être aussi bien disposées à accueillir la nouvelle religion qu'on leur apportait.

I. Et d'abord, parmi les adeptes de la philosophie, autant le spiritualisme chrétien attirait à lui les disciples de Platon, autant il était antipathique à ceux de Diogène et d'Épicure.

[1] Παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν.

Les épicuriens et les cyniques, dont les systèmes étaient encore en faveur au premier siècle, furent les premiers à le saluer de leurs sarcasmes, lorsque Paul prêcha dans Athènes la résurrection des morts[1]. C'est aussi de leur camp que partit le premier libelle contre le christianisme.

Crescens le cynique, chef d'une école de philosophie à Rome, où il était fort décrié pour ses mœurs, s'efforça, dans un écrit publié vers l'an 150, d'exciter contre les chrétiens les passions de la foule en les accusant auprès d'elle d'athéisme et d'impiété. Réfuté avec succès par Justin dans une discussion publique, il se vengea en lui dressant des pièges qui, selon Tatien, entraînèrent sa condamnation et son martyre.

Vers le même temps parut, sous le titre de « Discours véritable, » un écrit du philosophe Celse, qui ne nous est connu que par la réfutation étendue qu'en publia Origène. On n'est pas d'accord sur l'époque précise où il fut composé. Origène le croyait de la fin du règne d'Adrien, vers l'an 138; mais on incline plutôt aujourd'hui à le croire de la fin du règne de Marc-Aurèle, et peut-être de l'an 177, ou de l'intervalle entre 176 et 180. C'est l'époque que fixent de concert MM. Keim et Aubé[2]. Ce dernier a rassemblé, mis en ordre et analysé avec beaucoup de soin les passages de Celse épars dans la réfutation d'Origène. Quant à Celse, on s'accorde aussi à le croire, non originaire d'Égypte, comme l'ont pensé quelques auteurs, mais plutôt romain comme son nom semble l'indiquer. L'opinion n'a pas moins varié sur la secte de philosophie à laquelle il appartenait. Origène le croyait épicurien et l'identifiait avec un autre Celse, auquel Lucien le cynique dédia sa vie d'Alexandre le paphlagonien; d'autres, d'après la nature de quelques-uns des arguments qu'il emploie, l'ont cru platonicien; d'autres encore en ont fait un éclectique; selon M. Aubé, il participait de tout cela. Nous verrions plutôt en lui un polémiste acharné, amassant de tous côtés les critiques souvent les plus contradictoires, faisant flèche de tout bois contre une religion qu'il veut à tout prix rendre haïssable aux classes élevées et aux autorités de son temps. C'est ainsi que, tantôt il lui reproche de prescrire à ses adeptes une foi aveugle, tantôt il lui objecte le grand nombre de ses sectes qui indiquait plutôt une assez

[1] Act. XVII, 18.

[2] Keim, *Celsus' wahres Wort*, Zurich, 1873. Aubé, *Persécutions de l'Église*, Paris, 1878.

grande liberté d'examen ; tantôt il se raille de l'origine juive ou barbare du christianisme, tantôt se plaçant au point de vue des juifs, il leur emprunte des armes pour l'attaquer, et presque toujours il montre une ignorance impardonnable des principes des religions qu'il attaque. Il accuse les juifs d'adorer l'univers sous le nom de Jéhova ou d'Adonaï et d'être voués à la magie et au culte des anges, reproche qui ne convenait qu'aux cabalistes de son temps. Sa profonde légèreté le porte souvent à censurer ce que les dogmes chrétiens renferment de plus admirable; c'est ainsi qu'il tourne en ridicule le principe de l'humilité chrétienne et l'appel sublime que Christ adresse aux malheureux, aux simples et aux pécheurs. « Il n'en est pas, dit-il à ce sujet, de l'Église comme de nos mystères, où l'on n'invite que ceux qui ont les mains pures, qui ont la conscience nette de tout crime, dont l'âme n'est tourmentée d'aucun remords et qui ont toujours bien et saintement vécu, » etc. Il reproche encore au christianisme ses maximes de détachement à l'égard des biens du monde, et le mépris qu'il sait inspirer pour la mort. Il se raille de la naissance et de l'origine obscure de son fondateur, ne craint pas de soutenir, avec certains écrivains juifs, qu'il a été conçu dans l'adultère, qu'il a étudié la magie en Égypte, et enfin laissant de côté toute pudeur, il le traite d'homme haï des dieux, de détestable imposteur qui, accompagné de dix à onze scélérats les plus décriés d'entre les hommes, se mit avec eux à courir le monde, quêtant sa vie comme un misérable et un infâme, jusqu'à ce qu'enfin il fût puni par les juifs comme ses crimes l'avaient mérité. Les inculpations politiques trouvent aussi leur place dans l'ouvrage de Celse. Il ne manque pas d'observer, à cet égard, qu'une religion nouvelle comme le christianisme, née de l'abandon d'un ancien culte autorisé par les lois, ne méritait aucune tolérance; il insiste sur les dangers que les assemblées secrètes des chrétiens pouvaient avoir pour la paix de l'empire ; il rappelle leur refus des charges civiles, du service militaire, des honneurs religieux dus aux empereurs ; il représente enfin que, substituant au culte de ces dieux, dont la faveur avait comblé l'empire de gloire et de félicité, le culte d'un Dieu si faible et si impuissant qu'il laissait ses sectateurs dans la misère et l'ignominie, il ne pouvait en aucune façon être proposé au peuple romain.

On s'est mépris, nous le croyons, sur le but de Celse, en supposant, tantôt qu'il a eu en vue la défense du paganisme, tantôt la con-

version des chrétiens. Il est remarquable qu'il ne songe à défendre le paganisme que lorsqu'on retourne contre lui les reproches qu'il adresse aux chrétiens sur les faux miracles, les fausses prophéties, la croyance aux démons, etc. Quant au désir de convertir les chrétiens, si tel était son but, il s'y prenait assurément de la manière la plus maladroite, par le ton d'arrogance et de mépris qu'il affecte avec eux. Nous le croyons beaucoup moins occupé de faire parmi eux des prosélytes que de prévenir les conversions qu'ils s'efforçaient eux-mêmes de faire chez les Romains. Après la défaite de Barcochbas, sous Adrien, on put croire le judaïsme écrasé dans l'empire et, en même temps que lui, le christianisme, avec lequel bien des gens le confondaient encore. Le christianisme, au contraire, n'en avait pris que plus de relief et de force; tout aussi hostile que le judaïsme à la religion de l'État, il était bien plus menaçant pour elle par l'ardeur de son prosélytisme. Il fallait prémunir contre lui les sujets de Rome, particulièrement les classes élevées, et en le leur présentant comme une secte d'ignorants et de fanatiques, le vouer à leur haine et à leur mépris.

Il paraît que cette diatribe laissa, en effet, dans quelques esprits des impressions assez défavorables au christianisme, pour que, plus d'un demi-siècle après son apparition, Origène jugeât nécessaire de la combattre. Il le fit dans son livre « Contre Celse » avec solidité, avec force, et souvent avec une véritable éloquence. C'est un des meillleurs ouvrages qu'il ait laissés.

Lucien de Samosate, ce célèbre épicurien de la fin du règne de Marc-Aurèle (n. v. 120, † v. 200) eût été un ennemi plus dangereux que Celse, s'il se fût proposé le christianisme pour but direct de ses attaques. Mais dans le petit nombre de passages où il en fait mention, il semble bien moins avoir voulu le combattre sérieusement que le sacrifier à son humeur satirique, comme toutes les autres religions et philosophies de son temps. Dans son « Récit de la mort de Peregrinus, » philosophe cynique qui, après avoir mené une vie aventurière et criminelle, finit par se brûler sur un bûcher pour faire parler de lui, il feint que ce cynique, condamné pour crime de parricide et forcé de quitter son pays, imagina de se faire chrétien pour se tirer d'embarras, que dans l'Église il acquit bientôt l'autorité d'un prophète, que, jeté en prison comme chrétien, il trouva dans ce malheur, grâces aux consolations

dont il fut l'objet, un moyen d'augmenter son crédit et sa gloire. Là-dessus, il tourne en ridicule les martyrs chrétiens et le fol espoir de la vie future qui les portait à braver la mort; il se moque des rapports de fraternité qu'ils faisaient profession de soutenir entre eux et qui les rendaient dupes des plus vils imposteurs. De pareils traits ne pouvaient faire grand tort à la cause chrétienne; Lucien avait porté au polythéisme des coups bien autrement dangereux. Quant au dialogue satirique intitulé : « Philopatris, » inséré parmi les œuvres de Lucien, et qui renferme aussi quelques traits dirigés contre le christianisme, Gesner et Neander [1] ont démontré qu'il appartient à une époque postérieure, et probablement à celle de l'empereur Julien.

La philosophie énervante et corruptrice des épicuriens avait pour contre-poids la secte austère de Zénon qui, par l'idéal de vertu qu'elle proposait à l'homme, par l'énergie morale qu'elle s'efforçait de lui imprimer, offrait assez d'affinité avec le christianisme, pour qu'on ait pu croire qu'elle s'en était inspirée [2]. Mais outre que cette élévation d'âme un peu hautaine, cette sorte de déification qu'elle faisait du *sage*, ressemblait peu à l'humilité du vrai chrétien, outre que la théologie des stoïciens reposait sur le panthéisme et ne faisait entrevoir à l'homme d'autre avenir que sa réabsorption dans le Grand Tout, leur philosophie, représentant toutes les religions comme également respectables, mais également fausses, ne comprenait rien à l'ardeur du prosélytisme qui animait les disciples de Christ, ni au zèle qui les faisait courir au martyre. Aussi voyons-nous à Athènes les stoïciens s'unir aux épicuriens pour tourner en ridicule la prédication de saint Paul [3]. Marc-Aurèle, dans ses « Monologues [4], » oppose la tranquillité du sage qui doit toujours se tenir prêt à la mort et la souffrir avec dignité, à l'aveugle fanatisme des chrétiens qui, avec une ostentation théâtrale, allaient au devant d'elle. Arrien, dans ses dissertations sur Épictète, en avait parlé dans le même sens [5].

On range quelquefois, parmi les stoïciens, ennemis du christianisme,

[1] Neander, *Kirchen-Geschichte*, II, p. 191.
[2] Voy. Am. Fleury, *St Paul et Sénèque*, 1853. Villemain, *Nouveaux mélanges*, 1827.
[3] Act. XVII, 18.
[4] *Monol.* XI, 3, 7.
[5] Arrian. IV, 7.

le précepteur de Marc-Aurèle; Marc. Cornel. Fronto [1], auteur d'un libelle aujourd'hui perdu, où il cherchait à accréditer contre les chrétiens d'infâmes calomnies répandues parmi la foule; mais il s'y montrait bien moins l'organe d'un parti philosophique que l'avocat des persécutions légales alors décrétées contre eux. Le stoïcisme ne pouvait se reconnaître dans l'auteur de cette honteuse diatribe.

Depuis le troisième siècle, ce n'est plus de l'épicuréisme ni du stoïcisme que partent les principales attaques contre la foi chrétienne. Ces écoles sont alors, sinon supplantées, du moins éclipsées par un nouveau parti qui, dans l'empire romain, devait tenir le sceptre de la philosophie jusqu'à l'entière décadence de celle-ci; je veux parler de l'école néoplatonicienne.

Vers la fin du second siècle, la philosophie grecque, épuisée par l'enfantement de ses anciens systèmes et réduite à de stériles travaux de commentateurs, aspirait de plus en plus à se rajeunir par l'éclectisme [2]. Après avoir tâché de concilier entre eux Platon, Aristote, Zénon, Pythagore, elle sentait qu'il lui fallait autre chose que cet ancien fonds de doctrines grecques déjà exploitées de tant de manières, et cherchait à d'autres sources de nouveaux matériaux pour la pensée et la méditation. De nouveaux besoins d'ailleurs commençaient à se faire sentir. On était las de ce matérialisme dégradant qui réduisait l'homme à la vie animale et végétative, de ce scepticisme universel, de ce vide absolu de croyances qui le laissait sans ressources contre les vanités et les déceptions d'ici-bas. On aspirait à se remettre en relation avec l'infini, à renouer les liens rompus entre la terre et le ciel, à ressaisir par la contemplation ce monde idéal que la prosaïque philosophie des derniers temps avait couvert d'un voile épais [3].

Ceux que ces besoins, toujours plus vivement sentis, n'amenèrent pas au christianisme, crurent trouver dans les systèmes théosophiques de l'Orient le nouveau principe de vie spirituelle et morale qu'ils cherchaient. Ce fut donc dans le mysticisme oriental qu'ils songèrent à

[1] Voy. ses œuvres publiées par Maio en 1823, et deux passages de Minucius Félix où il est cité (Octav. c. 9, 31).

[2] Ritter, *Histoire de la philosophie*, trad. 1835-36, t. IV, p. 563 s.

[3] Hausrath, *Neutestamentliche Zeit-Geschichte*, Heidelberg, 1873, II, 472, a fort bien dépeint cet état des esprits depuis le règne d'Adrien.

retremper leur philosophie; ils empruntèrent aux systèmes des hiérophantes de l'Inde, de l'Égypte, de la Chaldée, ainsi qu'à ceux des juifs cabalistes et alexandrins, leurs dogmes caractéristiques du panthéisme, de la trinité, de l'émanation, de la chute des âmes et de leur retour en Dieu par le moyen de l'extase et de l'ascétisme.

A la tête du monde invisible, ils placèrent l'*Un* (τὸ ἕν), le principe suprême, l'Unité absolue, de qui était sorti, par voie d'émanation, le νοῦς ou l'intelligence primitive, l'esprit pensant, renfermant les prototypes des êtres, et duquel émanait la ψυχή, ou l'âme du monde, qui leur donne l'existence. L'Un, le νοῦς et la ψυχή formaient ensemble une Trinité qui, selon quelques-uns, se résolvait dans trois Trinités partielles formant une Ennéade. De l'âme du monde découlait à son tour toute la série des êtres intellectuels, puis de ceux-ci la variété infinie des êtres sensibles, tous de moins en moins parfaits à mesure qu'ils s'éloignent de la source de l'être (de même que les rayons toujours moins lumineux à proportion de leur éloignement du flambeau qui les émet), jusqu'à ce qu'ils se perdent dans le non-être qui n'est autre chose que la matière. Or, la matière n'étant elle-même autre chose que le mal originel, chaque être est mauvais à proportion de ce qu'il y participe. Il en est ainsi de notre âme qui, identique avec l'Un par son essence propre, participe au non-être par son union avec le corps et n'a, en conséquence, d'autre moyen de revenir au souverain bien qu'en remontant le chemin par lequel elle s'en est éloignée, savoir, en se purifiant par l'ascétisme de tout mélange avec la matière et s'unissant avec le νοῦς par la science et avec l'Un par l'extase et la contemplation.

Mais l'éclectisme néoplatonicien ne se bornait point à ces emprunts faits aux systèmes orientaux. A l'exemple des nouveaux pythagoriciens qui, dans le premier siècle, avaient fait un bizarre mélange de croyances populaires et d'opinions philosophiques, à l'exemple de quelques platoniciens du second siècle, de Plutarque, de Maxime de Tyr, qui avaient montré dans les divinités du polythéisme autant de symboles, sous lesquels on pouvait adorer la sagesse suprême, et dans les anciens mystères autant d'allégories, qui recouvraient des vérités philosophiques, les néoplatoniciens donnaient aux puissances intellectuelles qu'ils faisaient émaner de la Trinité suprême des noms de dieux, de démons ou de héros païens qui, participant ainsi à la nature divine, devaient avoir part à l'adoration des mortels.

Tels étaient les principaux traits de ce syncrétisme néoplatonicien, qui, esquissé à la fin du second siècle par Ammonius Saccas, systématisé au troisième par le génie de Plotin, et savamment exposé par Porphyre, avait son principal siège dans les écoles d'Orient, mais tout particulièrement dans celle d'Alexandrie que fonda, vers l'an 193, Ammonius. Ni lui, ni Plotin cependant, tout occupés qu'ils furent d'édifier leur système, n'entrèrent en lutte avec le christianisme[1]; peut-être même, vu les tendances spiritualistes qui leur étaient communes avec lui, eussent-ils été enclins à le faire entrer dans leur vaste système de syncrétisme, pour peu que le christianisme s'y fût prêté. Mais si le polythéisme, qui, dans son état de décadence, cherchait de tous côtés des appuis, put se soumettre aux étranges métamorphoses que les néoplatoniciens lui firent subir, il n'en pouvait être de même du christianisme qui, sentant sa force, se proclamait la seule doctrine véritable, aspirait à régner seul sur les ruines de toutes les croyances et de tous les cultes, et dut, en conséquence, trouver dans le néoplatonisme un adversaire toujours plus prononcé, à mesure que ces deux puissants rivaux virent leur crédit s'accroître, l'un dans le monde philosophique, l'autre dans le monde religieux.

On a cru voir cependant les premières traces de cette inimitié chez Philostrate de Lemnos que l'on considère comme le précurseur du néoplatonisme. Selon Eusèbe, Philostrate, en retraçant la vie du célèbre pythagoricien Apollonius de Tyane, aurait eu pour but principal d'opposer l'éclat de ses vertus, de ses prophéties et de ses miracles à celui des miracles et des vertus de Jésus son contemporain, et de prouver ainsi qu'il avait mérité aussi bien que lui le titre de Sauveur. On trouve, en effet, dans cette biographie bien des traits qui pourraient passer pour une contrefaçon de ceux que raconte l'Évangile et qui prouvent tout au moins que Philostrate le connaissait. Cependant, de l'avis des auteurs qui l'ont le mieux étudié, rien dans le ton du narrateur ne trahit de sa part une intention polémique. Apollonius de Tyane est plutôt pour lui un type religieux qu'il présente au respect et à l'imitation de ses contemporains. Le portrait qu'il en trace lui avait été,

[1] Les gnostiques combattus par Plotin le furent, non à cause du nom de chrétiens dont ils se paraient, mais à cause du dualisme que quelques-unes de leurs sectes avaient empruntés aux Perses.

dit-on, commandé par l'impératrice Julia Severa, femme de Septime Sévère, grande admiratrice des vertus d'Apollonius, qu'elle aspirait à faire mettre au rang des dieux [1].

Mais l'intention hostile au christianisme, peu vraisemblable chez Philostrate est, au contraire, très nettement accentuée chez Hiéroclès, philosophe néoplatonicien de la fin du troisième siècle. Hiéroclès, gouverneur de Bithynie, sous le règne de Dioclétien, non content, selon Lactance, d'avoir été, en cette qualité, l'un des instigateurs et des exécuteurs de la dernière persécution contre les chrétiens, saisit le moment où elle sévissait avec le plus de violence pour publier ses « Discours véritables [2], » où, sous ce titre emprunté à Celse, il reproduisait la plupart de ses arguments, en y ajoutant d'impudents mensonges relatifs à la vie de Jésus et lui appliquant expressément les conclusions défavorables qu'on pouvait tirer de la vie d'Apollonius. « Ils vantent, disait-il, ils exaltent leur Jésus, parce qu'il a rendu la vue à quelques aveugles et fait d'autres miracles. Nous aussi nous avons eu nos grands hommes, Aristeas et Pythagore. Sous le règne de Néron, entre autres, fleurit Apollonius de Tyane qui, dès sa première enfance et dès qu'il fut voué au culte d'Esculape d'Égis, fit beaucoup de choses admirables. Néanmoins, nous ne le regardons point comme un dieu, ainsi que vous regardez Jésus. Et encore, qui sont ceux qui vous ont rapporté les actions de Jésus ? Un Pierre, un Paul et d'autres ignorants et imposteurs de leur espèce, tandis que ce sont Maxime d'Égis, son ami Damis, le philosophe Philostrate l'athénien, hommes aussi renommés par leur science que par leur amour pour la vérité, qui nous ont raconté les faits d'Apollonius. »

Porphyre fut pour le christianisme un adversaire plus loyal. Né en Syrie vers l'an 233 d'une famille distinguée, il suivit d'abord à Athènes les leçons du célèbre Longin ; bientôt, attiré à Rome par la réputation de Plotin, il s'attacha à la doctrine et à la personne de ce philosophe, dont il rédigea savamment les Ennéades. Il composa de nombreux écrits jusqu'à sa mort en 304 ou 305.

On s'est mépris sur le caractère de sa polémique antichrétienne, lorsqu'on a vu en lui tantôt un impie, tantôt un païen superstitieux.

[1] Aubé, l. c., p. 471 et suiv. — Gaston Boissier (*Rev. des Deux-Mondes*, 1er janvier 1879).

[2] Lactantius, *Institutiones Divinæ*, V, 3.

Ses ouvrages[1] annoncent au contraire des idées relevées sur le but de l'existence de l'homme, sur l'épuration de l'âme par la souffrance, sur Dieu et sur le culte qui doit lui être rendu, en sorte qu'Augustin n'a pu s'empêcher de rendre hommage à la spiritualité de ses vues. Ses lettres à Marcella sa femme et au prêtre Anébon, son traité sur l'usage des viandes, montrent en lui un esprit fort supérieur au paganisme vulgaire; il s'y exprime librement sur les oracles, sur les sacrifices, les images des dieux, et ce ne fut dans l'intérêt d'aucune de ces superstitions qu'il prit la plume contre le christianisme. Ce ne fut pas davantage par haine contre la personne de Jésus. Dans son « système de philosophie tiré des anciens oracles » il parle plutôt de lui avec une sympathie respectueuse. A l'oracle interrogé par les païens si Christ ne devait pas être adoré avec les autres dieux, il fait répondre : « Le sage sait que l'âme s'envole immortelle du sein du corps; mais l'âme de cet homme est particulièrement distinguée par la piété. » Les païens s'informant de nouveau pourquoi Jésus avait souffert la mort, Porphyre fait répondre aux oracles : « c'est la destinée du corps d'être exposé aux tortures, mais l'âme des justes a le privilége de s'élever dans les cieux. » Porphyre lui-même déclare à cet égard qu'il ne faut point calomnier Christ, mais plaindre seulement ceux qui l'adoraient comme un Dieu. « Cette âme pieuse élevée au ciel est devenue, dit-il, un sujet d'erreur pour celles qui n'ont pas reçu en partage les dons des dieux et la connaissance de l'immortel Jupiter. » Ce n'était donc point la doctrine de Jésus qu'il attaquait, c'était les chrétiens qu'il accusait de l'avoir dénaturée, soit en y ajoutant des traits étrangers, soit en la faisant reposer sur le judaïsme[2]. Ici, à bien des égards, il se trouve avoir devancé les objections de la critique moderne. Dès le premier livre de son « Discours contre les chrétiens » il faisait ressortir les contradictions que les Écritures lui paraissaient renfermer, et le peu d'accord entre ses auteurs; il insistait sur le différend élevé entre saint Paul et saint Pierre, et demandait si des vues aussi opposées entre elles pouvaient émaner du même Dieu. Puis, comme les chrétiens éludaient par des interprétations allégoriques l'argument qu'on tirait de ces contradictions, il s'élevait contre ce système d'interprétations, tel qu'Origène

[1] Voy. notre *Hist. de la destr. du pag.*, p. 106 ss.

[2] Fabricius, *Bibliotheca græca*, IV, 207 ss.

surtout l'avait mis en œuvre, sans songer que lui-même l'employait à l'égard des mythes païens. Le quatrième livre traitait de l'histoire mosaïque et des antiquités juives. Le douzième et le treizième combattaient l'authenticité de la fameuse prophétie de Daniel et l'attribuaient, comme on est assez d'accord pour le faire aujourd'hui, à un contemporain d'Antiochus Épiphane. Saint Jérôme lui-même admirait l'érudition riche et variée, et en particulier la connaissance approfondie des historiens grecs dont il avait fait preuve dans ce travail. Dans l'examen du Nouveau Testament, il qualifiait de barbare le châtiment infligé à Ananias et Saphira par les imprécations de saint Pierre; il attribuait aux prestiges des démons les miracles opérés sur les tombeaux des martyrs. Il demandait comment Jésus-Christ avait pu abolir les sacrifices que l'Ancien Testament déclarait établis de Dieu, comment on accordait avec la bonté universelle de Dieu la tardive apparition de la doctrine de salut que Jésus a apportée au monde de sa part, et comment, lorsqu'il affirmait que chacun serait mesuré à sa propre mesure, des fautes passagères pouvaient mériter un châtiment aussi disproportionné que celui des peines éternelles. Tels sont les principaux traits de la polémique de Porphyre qui sont parvenus jusqu'à nous[1]. Méthodius de Tyr et Eusèbe ses contemporains s'empressèrent d'y répondre; la réfutation d'Apollinaire suivit de près; Augustin, Jérôme, Théodoret, etc., y joignirent dans la suite les leurs.

On a pu voir, du reste, que si Porphyre combattit le christianisme, ce ne fut point au profit de la religion païenne dont il était au fond encore plus éloigné. Ce fut dans l'intérêt de la philosophie dominante dont il voulait faire une philosophie religieuse universelle et qu'à ce titre il voulait substituer à toutes les religions. Mieux placé qu'Ammonius et Plotin pour juger des rapides progrès du christianisme, lui qui vécut assez pour être témoin de son héroïque résistance aux persécutions de Dioclétien, il pressentit sans doute son prochain triomphe[2], prévit les persécutions qu'il exercerait à son tour contre les croyances rivales, et comprit en un mot que le néoplatonisme courrait de grands dangers si le christianisme venait à triompher.

En somme, cette opposition des philosophes ne semble pas avoir

[1] Baur, *Kirchen-Geschichte*, I, p. 406.
[2] Fabric., l. c., IV, 273 ss.

porté, dans l'opinion publique, un grand préjudice au christianisme [1]. Peut-être même, en un sens, l'influence des néoplatoniciens lui fut-elle favorable. En cherchant à spiritualiser les idées religieuses de leur temps, ils tournaient à leur insu les esprits vers une doctrine plus spiritualiste encore que la leur, et qui avait sur elle l'avantage d'être liée à une association religieuse et à un culte déjà solidement organisés.

Les philosophes eurent plus de succès, lorsque, comme Fronto, Celse, Hieroclès, non contents de combattre le christianisme par le raisonnement ou par la satire, ils s'efforcèrent d'animer contre lui les aveugles préventions de la foule et les défiances de l'autorité.

C'était de ces deux côtés, en effet, que le christianisme devait recevoir les coups les plus sensibles.

II. Bien que, même auprès des classes populaires, le paganisme eût beaucoup perdu de son crédit, on sait quel est chez une foule ignorante l'empire de la coutume; tel il devait être surtout chez les païens où la vie sociale était étroitement unie et comme entrelacée avec la vie religieuse, où la religion présidait à tous les actes civils, où les pompes du culte se mêlaient à toutes les solennités nationales. La foule païenne ne tenait plus, sans doute, que par habitude et par routine à ses anciennes divinités, mais elle tenait encore par amour du plaisir aux spectacles, aux jeux, qui accompagnaient leurs fêtes, et ne voyait qu'avec dépit qu'on osât condamner ces divertissements. Les chrétiens passaient auprès d'elle pour des êtres moroses, ennemis de toute joie, animés d'une haine farouche contre le genre humain. C'est à ce grief que faisait allusion saint Pierre (I, IV, 4), quand il écrivait aux fidèles : « Les païens trouvent étrange que vous ne vous laissiez point emporter à leurs mœurs déréglées et c'est pour cela qu'ils vous accablent d'outrages ! » Tout imbue d'ailleurs de son vieux matérialisme, la foule était incapable de rien comprendre à la religion de l'esprit. Ce dieu invisible qui n'avait ni temples, ni autels, ni simulacres, qui ne réclamait ni offrandes ni sacrifices, était pour elle une énigme indéchiffrable. A ses yeux, les chrétiens n'étaient que des athées et quand ils se réunissaient sous prétexte d'adorer, ce ne pouvait être que pour se livrer à des pratiques sacrilèges. On leur imputait des actes honteux d'idolâtrie, on les accu-

[1] Gaston Boissier, l. c., p. 111-112.

sait tantôt d'adorer le soleil, tantôt la croix, tantôt une contrefaçon burlesque du crucifix, témoin cette caricature (graffito) trouvée récemment sur une muraille dans le vestibule du palais de Néron, et qui représente grossièrement tracée l'image d'un chrétien en prière devant un homme à tête d'âne mis en croix, avec cette inscription : « Alexamène adore son Dieu[1]. » Il n'était non plus de contes absurdes qu'on ne répandît sur leurs réunions religieuses. Le mystère dont elles semblaient entourées, l'heure tardive où elles se tenaient, les repas de fraternité qui les accompagnaient, le rôle important qu'y jouait le vin de la sainte Cène, l'expression usitée dans la communion, de manger le corps et de boire le sang du Seigneur, les noms de frères et de sœurs, et le baiser de paix que se donnaient les communiants, tout cela était assimilé aux scandaleux mystères de certaines divinités païennes. On parlait d'orgies infâmes, d'enfants égorgés, de repas dignes de Thyeste, de rites monstrueux qui souillaient la terre, de crimes qui ne pouvaient être expiés que par le sang des chrétiens. C'était dans les temps de calamités publiques que cette aveugle haine de la foule se déchaînait surtout contre eux. Ne sachant sur qui se venger des maux qu'elle endurait, ni comment détourner le courroux des dieux qu'elle croyait allumé contre elle, elle espérait au moins l'apaiser en leur sacrifiant les ennemis de leur culte.

Avons-nous besoin d'ajouter que l'animosité de la multitude trouvait de l'encouragement chez tout ce qui, dans l'empire, était intéressé au maintien des superstitions populaires?

Le rôle des prêtres à cet égard fut moindre, il est vrai, qu'on ne serait tenté de le supposer. Nous avons vu que le pouvoir des corporations sacerdotales de la Syrie, de l'Asie Mineure, de la Gaule, de la Bretagne avait été, ou brisé, ou considérablement restreint par l'effet des conquêtes grecques et romaines. A Rome, le pontificat n'était guère qu'une magistrature civile exercée avec assez d'indifférence par les anciens généraux ou consuls qui en étaient revêtus. Les seuls prêtres ouvertement actifs dans la persécution contre les chrétiens furent ceux de l'Égypte[2].

[1] Une autre caricature circulait à Carthage, sous le nom d'Onochoetes représentant le dieu des chrétiens, « auribus asininis, altero pede ungulatus librum, gestans et togatus » (Tert., *Apol.* 16).

[2] On parle aussi de prêtres de Toulouse qui excitèrent le peuple contre Saturnin.

Le christianisme eut davantage à souffrir de la part des magiciens, des enchanteurs, des astrologues qui exploitaient alors la crédulité publique, des ouvriers employés dans les arts qui se rattachaient à la religion. On se rappelle le rôle que jouèrent dans l'émeute d'Éphèse les ouvriers en bronze qui fabriquaient de petits temples de Diane, à Paphos, le magicien Barjésu, à Philippe, les maîtres de l'esclave pythonisse[1]. Eusèbe nous raconte de même[2] le succès qu'obtinrent sous Décius les méchants avis d'un devin d'Alexandrie, et Lucien, les invectives d'Alexandre le Paphlagonien qui, sous Marc Aurèle, remarquant que dans les villes du Pont ses enchantements perdaient de leur crédit parmi la foule, s'écriait que la province était remplie d'athées et de chrétiens qu'il fallait lapider[3]. L'autorité civile parut d'abord envisager le nouveau culte avec plus d'indifférence.

1. PREMIÈRES PERSÉCUTIONS

Quoique dans l'ancienne Rome, en vertu de la loi des Douze Tables, il existât une union intime entre la politique et la religion de l'État et qu'Auguste, selon le conseil de Mécène, se fût montré disposé à la resserrer encore, depuis longtemps néanmoins, principalement depuis les conquêtes hors de l'Italie, le gouvernement romain avait adopté une politique tolérante envers les cultes étrangers. Plutôt que de s'engager dans des luttes difficiles dont il ne pouvait prévoir l'issue, il avait pour maxime de respecter les institutions religieuses des pays conquis, de leur laisser leurs divinités nationales, leurs prêtres et l'ancienne forme de leur culte, du moins en tout ce qui ne portait pas, comme le pouvoir des druides en Gaule et en Bretagne, un obstacle évident à sa propre domination. Il permettait même aux habitants des provinces qui venaient se fixer à Rome d'y apporter et d'y célébrer en liberté leurs

[1] Act. XVI.

[2] Eusèbe, VI, 41.

[3] On sait par Lucien que ce charlatan, muni d'un serpent apprivoisé et d'une tête de carton à laquelle il faisait rendre des oracles, parcourut d'abord toute l'Asie, se rendit ensuite à Rome, que les villes où il passait ne pouvaient contenir la foule dont il était suivi, que plus de 60,000 personnes venaient habituellement le consulter, que sur sa parole on mettait à mort des innocents qu'il prétendait coupables de crimes secrets, qu'en temps de peste ses oracles étaient affichés devant les maisons en guise de préservatifs et que Marc-Aurèle lui-même, pour obéir au vœu populaire, se vit obligé de se conduire d'après ses avis (Lucian., *Alex.*, c. 25).

rites religieux; bien plus, il adressait aux divinités des villes assiégées, à Esculape, à Cybèle de Pessinonte[1], de gracieuses invitations de venir résider dans la capitale; il eût volontiers fondé l'unité religieuse de l'empire sur l'adoration des dieux de toutes les nations qu'il comprenait dans son sein. Les mêmes motifs lui avaient dicté la même tolérance envers les juifs, aussi longtemps du moins que leur fanatisme patriotique ne les poussait pas à la rébellion.

Mais cette tolérance, qui paraissait équitable et juste envers des religions anciennes qui avaient pour elles une sorte de droit de prescription, peu dangereuses d'ailleurs, lorsqu'il s'agissait de religions locales exclusivement affectées à un certain peuple, avait de tout autres conséquences à l'égard d'une religion nouvelle qui aspirait à un empire à la fois universel et exclusif. Tolérer le christianisme, c'était favoriser un culte qui prétendait s'établir sur les ruines de tous les autres. Ici donc s'appliquait le conseil de Mécène pour le rétablissement des anciennes lois contre les religions étrangères. *Non licet esse vos* fut une maxime fréquemment opposée à l'exercice du culte chrétien.

Toutefois le christianisme étant sorti de Judée, et ses sectateurs adorant le même Dieu que les juifs, l'ayant adoré dans leur temple, le gouvernement romain les confondit assez longtemps avec eux et leur accorda la même tolérance. *Sub umbraculo licitæ judæorum religionis*, dit Tertullien, leurs docteurs, leurs missionnaires furent, durant le premier siècle, rarement inquiétés par le pouvoir civil, trouvèrent même protection auprès des proconsuls contre les juifs qui les dénonçaient : témoin Paul auprès de Gallion, proconsul d'Achaïe, et de Festus, procurateur de Judée[2]; témoin le proconsul Albinus, qui fit destituer le pontife Ananus pour avoir assemblé, sans sa permission, le sanhédrin qui condamna à mort l'apôtre Jacques[3]. Tertullien est même allé jusqu'à prétendre[4] que l'empereur Tibère, au reçu d'un rapport de Ponce Pilate qui lui rapportait les miracles et la résurrection de Jésus-Christ, avait demandé au sénat de l'admettre au nombre des dieux, que le

[1] Minutius Felix, *Octavius* 5-8. On voyait de même à Rome et dans d'autres villes des temples d'Isis, de Mithras, etc.
[2] Act. XVIII, 12-17; XXV, 1-12.
[3] Josèphe, *Antiquités judaïques*, XX, 8.
[4] Tertullien, *Apologeticus* c. 5. Eusèbe, II, 2.

sénat s'y était refusé, que Tibère néanmoins avait persisté à favoriser les chrétiens et menacé de châtier leurs accusateurs[1]. Ce récit n'a obtenu naturellement aucune créance, et tout ce qu'on en peut inférer, c'est que Tibère évita d'inquiéter les chrétiens. Sous le règne de Claude, quelques-uns d'entre eux furent obligés de quitter Rome, mais ce fut précisément parce qu'il les confondait avec les juifs, qu'à la suite d'une sédition, il avait momentanément expulsés. Suétone semble, il est vrai, imputer cette sédition aux chrétiens eux-mêmes, lorsqu'il dit : *Judæos impulsore Chresto Româ expulit.* Mais ne veut-il point ici, comme Neander le suppose, parler d'une de ces émeutes que l'apparition de faux Christs, excitaient fréquemment chez les hébreux?

Néron, le premier empereur qui ait persécuté réellement les chrétiens, le fit de même pour un tout autre motif que leur dissidence à l'égard du culte national. Ce furent des victimes qu'il livra à la fureur populaire en les chargeant du crime de l'incendie de Rome dont il était accusé. Laissons ici parler Tacite[2].

L'incendie avait commencé par les jardins du favori de Néron et le bruit public accusa l'empereur d'avoir voulu détruire la ville pour attacher à son nom la gloire de sa reconstruction. Il eut beau ordonner des expiations publiques[3], consulter les livres sibyllins, ordonner des prières à Vulcain, à Cérès, à Proserpine, des processions de matrones en l'honneur de Junon, il eut beau, par ses libéralités, chercher à réparer le dommage, on s'obstina à l'en regarder comme l'auteur. Pour se disculper, Néron imagina enfin de rejeter le crime sur les chrétiens que leurs dérèglements, dit Tacite, rendaient les objets de l'animosité publique. Il en fit saisir quelques-uns qui (sans doute vaincus par les tortures) avouèrent le délit qu'on leur imputait; sur leurs dénonciations, on s'empara de beaucoup d'autres qui furent bien moins convaincus du crime d'incendie qu'ils ne le furent d'être les objets de la haine universelle[4]. Aux insultes et aux outrages on ajouta

[1] Tertullien, *Apologeticus*, 5.

[2] Tacite, *Annales*, XV, 38-40.

[3] Tacite, l. c., 44.

[4] *Odio generis humani convicti.* Convaincus de haïr le genre humain, traduit-on ordinairement. Nous adoptons de préférence la version de Littré qui nous paraît faire mieux comprendre pourquoi Néron les choisit pour se disculper à leurs dépens. (*Journal des savants*, an. 1856, p. 659).

les tourments; après les avoir recouverts de peaux de bêtes féroces, on les abandonnait aux morsures des chiens qui les mettaient en pièces, on les clouait à des croix; ou les livrant aux flammes, après les avoir enduits de résine, on s'en servait comme de flambeaux pendant la nuit. Néron avait prêté ses jardins pour cet affreux spectacle et lui-même, en costume de cocher, mêlé à la foule ou monté sur son char, donnait des jeux dans le cirque. Aussi quels que fussent les crimes des chrétiens, ceux même qui les reconnaissaient à d'autres égards comme dignes du dernier supplice, ne pouvaient s'empêcher de les plaindre, en les voyant sacrifiés, non au bien public, mais à la scélératesse d'un seul homme [1].

On ignore jusqu'où s'étendit la persécution de Néron, et si, comme l'affirme Tertullien, elle sévit dans le reste de l'Italie, et même en Asie. Elle paraît dans tous les cas s'être prolongée à Rome jusqu'à la mort du tyran. Saint Paul, qui y avait été amené l'an 62, passe généralement pour y avoir subi le martyre, soit à l'époque de l'incendie, soit, selon saint Jérôme, dans les dernières années de ce règne, probablement entre 60 et 65. Une tradition, recueillie par Denis, évêque de Corinthe, et par Caius, prêtre romain, et mentionnée par Eusèbe [2], rapporte que saint Pierre subit aussi le martyre, et, ajoute Origène, crucifié par humilité, selon son désir, la tête en bas [3], tandis que saint Paul aurait été simplement décapité. Mais rien n'est plus incertain que le martyre de saint Pierre dans une ville où peut-être il ne mit jamais les pieds. L'apôtre des Gentils ayant passé pour victime de la persécution de Néron, les partisans de Pierre, apôtre des juifs, auront voulu sans doute le faire participer au même honneur pour jouir dans le monde chrétien de la même autorité. Du temps de Caius, on montrait au Vatican et sur la route d'Ostie les tombeaux des deux apôtres [4].

On sait qu'après la mort de Néron, le bruit courut parmi le peuple que ce prince n'était point mort, mais s'était retiré en Orient, au delà

[1] Cette dernière réflexion de Tacite nous montre quelles étaient alors, à Rome, même chez des esprits supérieurs, les préventions répandues contre les chrétiens. — Des persécutions d'un caractère moins atroce et dirigées par un autre prince que Néron n'eussent évidemment point scandalisé l'auteur des *Annales*.

[2] Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, II, 25 ad fin.

[3] Eusèbe, III, 1.

[4] Eusèbe, II, 25.

de l'Euphrate [1], d'où il devait revenir un jour, ce qui donna lieu à l'apparition de plusieurs faux Néron [2] et à la fabrication de prétendus oracles des Sibylles relatifs à ce retour. Les chrétiens, s'emparant de ce bruit populaire, virent en Néron l'Antechrist qui devait venir dominer à Jérusalem et diriger contre eux la dernière persécution. On y voit des allusions frappantes dans l'Apocalypse, et c'est dans ce sens que Sulpice-Sévère [3] explique les paroles du chapitre XVII, 8-16 [4].

Sous les premiers successeurs de Néron, si les chrétiens eurent quelque nouvelle persécution à souffrir, ce ne fut pas davantage en qualité de chrétiens, mais de même pour de prétendus délits civils qu'on leur imputait en les confondant avec les juifs. Il est possible que, déjà par suite de cette confusion, Titus les eût soumis à l'obligation de payer au Capitole la didrachme que les juifs payaient auparavant au temple de Jérusalem, et les ait, comme eux, punis pour leur refus.

Ce fut particulièrement le cas sous le tyran Domitien (a. 81-96) qui exerça tant de vexations contre les juifs à l'occasion de cette taxe [5]. Selon Dion Cassius, il fit aussi périr son cousin, le consul Flavius Clemens, époux de sa parente Flavia Domitilla, leur reprochant à tous deux leur athéisme, c'est-à-dire sans doute leur mépris pour les dieux de l'État. Sous le même prétexte, il fit condamner plusieurs Romains, juifs de naissance ou suspects de mœurs juives; les uns furent mis à mort, d'autres dépouillés de leurs biens; Domitilla fut exilée dans l'île de Pandatérie. Eusèbe ajoute que la nièce de Domitien, également nommée Domitilla, fut exilée comme chrétienne dans l'île Pontia [6].

[1] Suétone, *Néron*, c. 40, 57.

[2] Tacite, *Histoires*, II, 8.

[3] Sulpice-Sévère, *Histoire sacrée*, II, 29. *Dialogues*, II, 14.

[4] L'auteur de l'Apocalypse, écrite à ce que l'on croit l'an 68, voit dans Néron, désigné mystérieusement en hébreu par le nombre 666, l'Antechrist disparu pour un temps, mais qui doit revenir d'Orient avec une armée pour saccager Rome et persécuter de nouveau les fidèles, jusqu'à ce que, trois ans et demi après, Jésus vienne mettre fin à sa domination et régner avec les siens, pendant mille ans, sur la terre renouvelée. — La ruine de Jérusalem donna lieu à une recrudescence de fanatisme messianique. Les chrétiens réfugiés à Pella, dès le début de la guerre, crurent y voir le commencement des calamités prédites dans le livre de Daniel comme présages de l'apparition du Fils de l'Homme. Réville, *Néron l'Antéchrist* (*Revue de théologie*, 1855).

[5] Suétone, *Domitien*, c. 12.

[6] Eusèbe, III, 18. Hausrath, III, 299.

L'esprit soupçonneux de l'empereur envers les membres de sa famille, et son avarice, qui le portait à se défaire de ceux dont il convoitait les biens, contribuèrent sans doute aussi à la condamnation du consul Clemens [1].

Le même esprit soupçonneux et avide lui fit, selon Hégésippe, rechercher des descendants de Jude surnommé frère du Seigneur, qui lui avaient été désignés comme étant de la race de David. Interrogés par le tyran, ils ne désavouèrent pas leur origine; il voulut savoir ensuite quelle était leur fortune; ils accusèrent entre eux une propriété de trente-neuf arpents, à peine suffisante pour les faire vivre, et montrèrent leurs mains endurcies par le travail. Interrogés enfin, dit Eusèbe, au sujet de Christ et de son règne, ils répondirent que ce règne n'était point de ce monde et qu'il commencerait seulement lorsque Christ viendrait sur les nuées juger les vivants et les morts. A l'ouïe de ces réponses et d'après l'extérieur chétif des accusés, les craintes du tyran se calmèrent, et il les renvoya sains et saufs [2].

C'est sous le règne de Domitien qu'Eusèbe [3], d'après le témoignage un peu vague d'Irénée [4], place l'exil de l'apôtre saint Jean dans l'île de Patmos. Il est très possible que cette tradition n'ait pas d'autre origine que le passage de l'Apocalypse (I, 9); Neander, qui croit ce livre écrit à une époque antérieure, accorde par conséquent peu d'autorité au récit d'Irénée. Encore moins faut-il en attribuer à celui de Tertullien qui raconte [5] que ce fut après avoir été plongé, à Rome, dans une chaudière d'huile bouillante et en être sorti sans dommage et même, selon saint Jérôme, plus vigoureux qu'auparavant, que saint Jean fut relégué par Domitien dans l'île de Patmos.

Depuis le règne de Trajan, de nouveaux rapports légaux s'établirent entre l'autorité romaine et le christianisme, et la situation de ses sectateurs dut nécessairement s'en ressentir.

[1] Les deux Domitilla furent, après leur mort, transportées à Rome dans le cimetière souterrain affecté à la famille Flavienne. C'est là qu'en 1865 le chevalier de Rossi a retrouvé leur chapelle sépulcrale et leurs tombeaux splendidement décorés, probablement plus tard, par les soins du pape Damase (*Bullet. d'archéol. crist.*, 1865, p. 22, et t. V, 1, 2me série, 1874).

[2] Eusèbe, III, 20.

[3] Ibid., 18.

[4] Irénée, *Contra hæreses*, V.

[5] Tertullien, *De præscriptione hæreticorum*, c. 36.

2. PERSÉCUTIONS LÉGALES, DE TRAJAN A MARC-AURÈLE (98-180)

Pendant le premier siècle le christianisme avait été assez généralement envisagé comme une secte juive, que les israélites avaient peut-être sujet de craindre ou de haïr, mais dont l'autorité civile n'avait point à prendre connaissance, et qui devait jouir de la même tolérance qu'on accordait au culte juif.

Cependant le nom de *chrétiens* donné à Antioche aux disciples de Jésus, qu'ils fussent juifs ou païens de naissance, semblait déjà les désigner comme formant un nouveau parti religieux. La ruine de Jérusalem surtout donna lieu de connaître encore plus clairement la position respective des deux cultes. Depuis cette catastrophe, si fatale au judaïsme, et que les chrétiens parurent célébrer comme un triomphe pour leur foi, il devint plus évident de jour en jour que le christianisme devait être considéré comme une religion nouvelle, et que ses sectateurs, ayant abjuré le culte de leurs ancêtres, ne pouvaient plus bénéficier du privilège de religion autorisée (*religio licita*) reconnu au judaïsme.

En l'examinant de plus près, on y remarquait en outre des caractères de nature à inquiéter l'autorité protectrice du culte national. Au lieu d'être, comme les sectes philosophiques, renfermée dans l'enceinte d'une école, et séparée du vulgaire par le voile d'un enseignement ésotérique, elle enseignait publiquement ses dogmes et proclamait hautement ses prétentions et ses espérances. Au lieu de se renfermer comme la religion juive, ou comme tel culte païen dans les limites d'un pays ou d'une nation, elle cherchait des prosélytes indifféremment chez tous les peuples.

Menaçant ainsi pour la religion nationale, le christianisme semblait l'être également pour Rome et pour l'empire. Exaspérés par les persécutions de Néron, les chrétiens exhalaient tout haut leur ressentiment et annonçaient la ruine de cette *Babylone* qui opprimait les saints et se faisait la patronne de l'idolâtrie. L'Apocalypse tout entière était pleine de leurs invectives et de leurs menaces. Ils allaient jusqu'à prédire l'embrasement du monde et l'établissement d'un royaume de Christ qui viendrait en prendre la place, et toute leur conduite semblait empreinte de cet esprit séditieux.

On savait qu'ils se réunissaient souvent, qu'ils avaient de fréquentes

communications d'une province à l'autre, et comme on ne voyait chez eux aucun objet apparent d'adoration, le lien qui les unissait semblait être plus politique que religieux et leurs assemblées couvraient en apparence des conspirations secrètes. Leur vie civile donnait lieu à de nouveaux soupçons. Les uns refusaient les serments exigés par les lois, d'autres le service militaire qu'ils jugeaient contraire à l'esprit du christianisme, tous s'accordaient à refuser aux empereurs les honneurs religieux qu'il était d'usage de leur rendre ; on ne pouvait obtenir d'eux ni de jurer par le génie des princes, ni de brûler de l'encens devant leurs bustes ou leurs statues. Le jour de la fête des empereurs, au lieu de participer à l'allégresse publique, d'orner leurs portes de guirlandes, d'accourir aux sacrifices, ils se renfermaient tristement dans leurs maisons. Il n'en fallait pas davantage pour les faire accuser d'être *irreligiosi in Cæsarem, hostes Cæsarum,* et de là il n'y avait pas loin à l'imputation du crime de lèse-majesté. Thraseas, pour s'être absenté du sénat les jours de vœux et de serments solennels et n'avoir point offert de victimes en l'honneur de Néron, lui était devenu suspect[1] : à plus forte raison devait l'être toute une catégorie de sujets coupables de pareilles négligences.

Il résulta de tous ces griefs, amplifiés sans doute par la haine des délateurs et la cupidité de certains magistrats, que le pouvoir, qui jusque-là ne les avait punis que pour des délits indépendants de leur religion, commença à les persécuter pour la profession de cette religion elle-même.

C'est le changement que nous voyons s'opérer surtout depuis le règne de Trajan. Ce prince, juste, nullement cruel mais soupçonneux, avait, depuis la deuxième année de son règne (an 99), remis en vigueur une ancienne loi contre les associations illicites, c'est-à-dire non autorisées par les lois. Ce fut aussitôt l'occasion de nouvelles dénonciations contre les chrétiens. Toutefois leur association était d'une nature si particulière, que les magistrats chargés d'exécuter l'édit de Trajan ne surent jusqu'à quel point ni comment il leur était applicable.

L'an 110, Pline le jeune, alors gouverneur de Bithynie, province où les chrétiens étaient nombreux, crut devoir demander à l'empereur des explications sur ce point. « Tous les jours, lui écrivit-il, on amène

[1] Tacite, *Annales*, XVI, 22.

devant mon tribunal beaucoup de chrétiens, ou bien on m'en fait parvenir des listes anonymes; mais j'ignore le mode de procédure à suivre à leur égard. Le nombre des accusés exige cependant qu'on y regarde de très près, car la contagion de cette superstition a gagné non seulement les villes, mais les bourgs et les campagnes. Les temples deviennent déserts, les sacrifices de plus en plus rares, et les victimes ne trouvent plus d'acheteurs. Curieux moi-même de savoir quelle est cette nouvelle secte, j'ai interrogé des chrétiens apostats sur ce qui se passe dans leurs réunions, et j'ai appris d'eux que les chrétiens se réunissent un certain jour dès l'aurore, chantent ensemble un cantique en l'honneur de Christ comme en l'honneur d'une divinité, qu'en même temps ils s'astreignent par serment à ne commettre aucun crime, ni vol, ni larcin, ni adultère, à ne jamais manquer à leur promesse et à ne nier aucun dépôt, qu'après cela ils se séparent et le soir se réunissent de nouveau pour prendre ensemble un repas frugal, et dans lequel tout se passe avec ordre. » Pline avait poussé plus loin ses recherches : il avait fait mettre à la torture deux femmes esclaves qui remplissaient, dans l'église, l'office d'aides ou de diaconesses, et, d'après leur déposition, n'avait pu découvrir rien de blâmable chez les chrétiens, sinon une superstition aveugle et immodérée. Il soumettait en conséquence ses doutes à l'empereur. Que devait-il punir? Comment le devait-il? Selon quel mode devait-il procéder dans ses enquêtes? Devait-il poursuivre tous les chrétiens indifféremment sans aucun égard à l'âge? Devait-il tenir compte du repentir, ou bien poursuivre tout homme qui avait été chrétien, eût-il même cessé de l'être? Était-ce la profession de christianisme qu'il devait punir, ou seulement les crimes qui se joignaient à cette profession? « En attendant, ajoute-t-il, voici comment j'ai cru devoir procéder en pareil cas. J'ai interrogé ceux qu'on déférait à mon tribunal, je leur ai demandé à trois reprises s'ils étaient chrétiens; sur leur aveu je les ai menacés et, comme ils persistaient dans leur sentiment, je les ai fait conduire au supplice, car quelle que fût la nature de leurs crimes, j'ai jugé que leur inflexible opiniâtreté méritait à elle seule un châtiment. Quant à ceux qui déclaraient avoir été chrétiens, mais ne plus l'être, je leur ai ordonné d'invoquer les images des dieux et celles de l'empereur, et de brûler de l'encens devant elles, et je les ai mis alors en liberté. »

A ce rapport de Pline, qui forme un document si précieux pour

l'histoire de l'Église primitive, Trajan répondit en ces mots : « Mon cher Secundus, tu as procédé comme tu le devais envers ceux qui ont été dénoncés comme chrétiens devant ton tribunal. On ne peut déterminer en effet un mode de procédure uniforme pour tous les cas. Il ne faut point rechercher les chrétiens; s'ils sont dénoncés et accusés, il faut les punir, en observant toutefois que celui qui aura nié d'être chrétien et aura prouvé sa fidélité à nos dieux en les invoquant, quelque suspect qu'il ait pu être dans le passé, soit absous à raison de son repentir. Quant aux dénonciations anonymes, elles ne doivent en aucun cas être admises, car c'est un mode d'accusation contraire à l'esprit de notre siècle et qui est du plus dangereux exemple [1]. » C'est ainsi que pour la première fois l'autorité romaine déclarait la profession du christianisme punissable par les lois et qu'il le mettait au ban de l'empire.

De quelques réserves que ce décret fût accompagné, la situation des chrétiens ne pouvait manquer de s'aggraver. Les tribunaux retentirent contre eux de dénonciations qui coûtèrent la vie, entre autres, à deux illustres évêques, à Siméon, fils de Cléopas, second évêque de Jérusalem, qui, dénoncé comme descendant de David, fut, selon Hégésippe [2], mis en croix à l'âge de 120 ans, et à Ignace, évêque d'Antioche, qui, selon une relation citée par Eusèbe [3], après avoir comparu l'an 116 devant l'empereur Trajan pour rendre compte de sa foi, fut de là transporté à Rome et livré aux bêtes féroces dans le Colisée. La relation de ce martyre dont on a deux recensions d'étendue différente, renferme des détails évidemment controuvés [4], bien que le martyre lui-même ne soit point mis en doute, si ce n'est par Baur.

Les persécutions légales, commencées sous Trajan, continuèrent sous Adrien, dans un siècle où de toutes parts l'esprit religieux semblait se ranimer. Ce prince affectait un grand zèle pour l'observation des rites nationaux; on le voyait remplir en personne les fonctions de pontife; dans son voyage en Grèce (an 124), il se fit initier à tous les mystères. Témoins de cet accès de ferveur païenne, les peuples se crurent encouragés à sévir de nouveau contre les chrétiens. Ce fut l'occasion des

[1] Pline, X, Ép. 96-97.
[2] Eusèbe, III, 32. Le fait est révoqué en doute par Hausrath. *Neutest. Zeitges.*, vol. III, p. 392.
[3] Eusèbe, III, 36.
[4] Hausrath, t. III, p. 393.

apologies, aujourd'hui perdues, de Quadratus et d'Aristide, et des plaintes adressées à l'empereur par Granianus, proconsul d'Asie. Ce magistrat, animé, à ce qu'il paraît, de sentiments de justice et d'humanité, déplorait de se voir forcé quelquefois par les cris tumultueux de la foule, de livrer au supplice des innocents. Adrien déféra à ses plaintes et dans son rescrit à Minucius Fundanus, successeur de Granianus [1], il n'admit d'accusation contre les chrétiens que celles qui auraient lieu selon les formes voulues, et défendit d'avoir aucun égard aux clameurs populaires. Les chrétiens convaincus devaient être punis selon les lois; en revanche, les faux ou téméraires accusateurs étaient soumis aussi à des châtiments sévères; mais on comprend combien il était rare de trouver des magistrats assez fermes pour s'armer de cet édit contre les violences de la multitude; aussi ne paraît-il pas qu'il soit demeuré en crédit après la mort d'Adrien, qui eut lieu en 138.

Sous Antonin le pieux (138-161), la situation des chrétiens devint pire encore. Diverses calamités, famines, débordements du Tibre, tremblements de terre en Asie Mineure et dans l'île de Rhodes, incendies à Rome, à Antioche, à Carthage, ranimèrent la fureur de la multitude contre les chrétiens, qu'elle accusa d'avoir par leurs forfaits et leur impiété attiré ces fléaux sur l'empire. Les dénonciations contre eux redoublèrent de violence. Un prince tel qu'Antonin le pieux ne pouvait certainement approuver de tels procédés. Il en manifesta son mécontentement dans des rescrits adressés à plusieurs villes de la Grèce, Larisse, Athènes, Thessalonique et dictés probablement par le même esprit que celui d'Adrien [2]. On a même attribué à Antonin le pieux un édit adressé à la réunion des députés des villes de l'Asie Mineure [3] et dans lequel il aurait positivement déclaré que les chrétiens ne devaient être punis qu'autant qu'ils seraient convaincus de crimes publics et que toute personne qui les accuserait seulement à cause de leur croyance serait punissable à son tour. Mais les termes dans lesquels est conçu cet édit, qui aurait de fait annulé celui de Trajan, et le panégyrique qu'il renferme des sectateurs de la nouvelle religion, ne permettent guère de le regarder comme authentique, et trahissent au moins dans quelques passages la plume d'un chrétien plutôt que celle d'un empereur, dont

[1] Eusèbe, IV, 8-9.
[2] Eusèbe, ibid., 26.
[3] Eusèbe, ibid., 13.

le zèle pour la religion établie et pour les cérémonies païennes lui avait valu le titre de « pieux. » C'est à ce prince que Justin Martyr adressa sa première apologie.

Marc-Aurèle (161-180) ne changea rien non plus à la situation que ses prédécesseurs avaient faite à l'Église. Indépendamment du point de vue défavorable sous lequel nous l'avons vu considérer le zèle qui poussait les chrétiens au martyre, il se croyait, comme empereur et comme souverain pontife, obligé par devoir à maintenir extérieurement la religion de l'État ; il espérait que la philosophie éclairerait par degrés son peuple; mais il ne voulait pas qu'une religion nouvelle et étrangère vînt brusquement supplanter l'ancien culte national. Pendant la peste qui désola l'Italie, il appela de tous côtés des prêtres à Rome pour présider aux cérémonies destinées à purifier la ville, et avant la guerre contre les Marcomans, il fit, selon l'antique usage, dresser pendant sept jours les *lectisternia* pour les dieux.

Tel fut l'esprit qui dirigea Marc-Aurèle dans sa conduite à l'égard des chrétiens [1]. S'ils ne sont pas nommés, ils sont du moins désignés assez clairement dans les deux édits de ce prince, dont l'un condamnait à l'exil ceux qui troubleraient les esprits faibles par des terreurs superstitieuses ; l'autre, plus positif, condamnait à la déportation ou à la mort, selon leur rang, ceux qui introduiraient des religions nouvelles dans l'empire. Sans doute, il ne put souffrir, non plus que Trajan et Adrien, qu'on se livrât contre les chrétiens à des cruautés gratuites et illégales. Ce fut l'objet d'un édit qui nous est parvenu sous le nom d'Aurélien et inséré dans les actes du martyr Symphorien, mais qu'on s'accorde assez unanimement à attribuer à Marc-Aurèle. Il y décrète que la répression doit s'arrêter aussitôt que le but est atteint, c'est-à-dire aussitôt que la loi qui ordonne de sacrifier aux dieux est observée. Mais il confirme en même temps les dispositions des édits précédents quant aux supplices à infliger aux chrétiens qui refuseraient de sacrifier, et l'on ne peut se dissimuler que la clause qui y était jointe opposait une bien faible barrière aux excès que le prince voulait éviter. C'est ce qu'attestent quelques mots qu'Eusèbe nous a conservés de l'apologie de Méliton de Sardes [2]. « Des délateurs cupides, dit-il, se prévalent des édits impé-

[1] Neander, *Geschichte der christlichen Religion*, I, 159. Gieseler, *Kirchen-Geschichte*, I, 144.

[2] Eusèbe, IV, 26. Voy. un fragment de cette apologie, retrouvé dans un manus-

riaux pour sévir nuit et jour contre des hommes innocents et sans défense. — Si c'est par ton ordre que ces choses se passent, nous reconnaîtrons qu'elles sont légitimes, car un prince juste ne peut rien ordonner que de juste, et dans ce cas nous subirons la mort sans murmurer. Nous osons seulement réclamer de toi d'examiner mûrement notre cause pour juger si nous méritons en effet la mort. Mais si les persécutions inouïes que nous souffrons, persécutions telles qu'on n'en infligerait pas de pareilles aux ennemis les plus barbares, ne nous viennent point de toi, nous te conjurons instamment de mettre un terme à ce brigandage. » Ce peu de paroles nous retracent assez bien le caractère des persécutions endurées sous Marc-Aurèle : l'empereur voulait seulement que la religion nationale ne pût être impunément attaquée. La haine et la cupidité se faisaient une arme de l'édit impérial contre ceux qu'elles voulaient dépouiller ou tourmenter, et dans leur violence dépassaient de beaucoup les intentions du prince.

La persécution, après avoir sévi en 166 à Rome, où Justin martyr, dénoncé par Crescens, en fut une des principales victimes [1], atteignit les Églises de l'Asie Mineure, et avant tout celle de Smyrne l'an 167 [2]. Dans une lettre adressée à ses sœurs du Pont, elle nous a transmis les détails des souffrances qu'elle endura et de l'héroïsme de ses martyrs. « Tous les assistants, dit-elle [3], étaient frappés d'étonnement, quand ils voyaient ces malheureux déchirés à coups de fouet, qui mettaient à nu jusqu'à leurs artères et à leurs entrailles : d'autres étaient couchés sur des fragments de coquillages brisés ou sur des pointes de fer, exposés enfin à mille tortures, jusqu'au moment où on les livrait à la dent des bêtes féroces. Parmi eux se distingua un jeune homme, nommé Germanicus, qui, soutenu par l'esprit divin, montra une constance surhumaine, car, comme le proconsul l'exhortait à avoir pitié de sa jeunesse, lui, au contraire, alla provoquer les bêtes pour disparaître plus promptement de ce monde. La multitude, excitée plutôt qu'assouvie par son

crit d'Égypte, publié dans le *Spicilegium Solismense*, t. II, et traduit par Villemain (*Journal des Débats*, du 9 juillet 1856). Méliton y exhorte Marc-Aurèle à se faire chrétien.

[1] Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 16-17.

[2] D'après les travaux de Waddington, Lipsius et Hilgenfeld, cette persécution aurait eu lieu en l'an 155 ou 156. Voy. Gebhardt, *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1875, p. 355-395.

[3] Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 15.

martyre, s'écria à l'instant : « Otez les impies! Qu'on aille chercher Polycarpe! » Ce vénérable évêque, qui avait d'abord voulu rester à Smyrne et braver l'orage, s'était enfin décidé sur les instances de ses amis à se retirer dans une campagne voisine. Aussitôt que les gardes qui le cherchaient l'eurent découvert, il se livra entre leurs mains en disant tranquillement : « Que la volonté de Dieu soit faite [1]. » Amené dans l'amphithéâtre et lié sur le bûcher qui lui avait été préparé, il rendit grâces à Dieu de l'avoir jugé digne d'être associé aux souffrances de son Fils [2].

Le supplice de Polycarpe et de douze autres chrétiens qui partagèrent son sort calma un peu la rage du peuple; et le proconsul, qui n'était point personnellement ennemi des chrétiens, arrêta les enquêtes dirigées contre eux. L'église de Pergame eut aussi ses martyrs.

Les mêmes causes qui avaient allumé les persécutions en Asie, en allumèrent bientôt en Occident. L'an 177, les Églises nouvellement fondées dans les Gaules par des chrétiens venus d'Asie Mineure (car les martyrs des Gaules portent presque tous des noms grecs), furent bientôt victimes de semblables cruautés. Le récit détaillé de leurs souffrances, qu'elles transmirent à leurs frères d'Asie, nous a été conservé par Eusèbe [3]. C'est un des monuments les plus précieux pour l'histoire de cet âge. La fureur des païens avait été surtout enflammée par les fléaux qui désolaient alors l'empire, et, en Gaule comme ailleurs, elle prit pour prétexte les orgies religieuses qu'on imputait aux chrétiens.

Bientôt cependant, selon une tradition répandue depuis le commencement du III[me] siècle, rapportée pour la première fois par Apollinaire et Tertullien, et recueillie par Eusèbe [4], Marc-Aurèle aurait été conduit par une circonstance miraculeuse à se relâcher de sa sévérité envers les chrétiens. L'an 174, pendant qu'il était en guerre contre les Quades et les Marcomans et serré de près par l'ennemi, il se trouva avec la douzième légion dans une grande pénurie d'eau. Les chrétiens, qui faisaient partie de cette légion, tombèrent à genoux pour implorer le secours du ciel, et à l'instant même une pluie abondante vint tout à la fois étancher leur soif et, tombant sur les ennemis en grêle, mêlée de

[1] Eusèbe, IV, 15.
[2] Hefele, *Patrum apostolicorum opera.*, Tubingæ, 1847.
[3] Eusèbe, V, 1-3.
[4] Eusèbe, ibid., 5.

foudre, les contraignit à la fuite. A la vue de ce miracle et en considération du secours inattendu obtenu par cette légion à laquelle il donna dès lors le nom de fulminante *(fulminea)*. Marc-Aurèle, dit-on, fit suspendre les persécutions contre les chrétiens. Le fait principal rapporté par cette tradition n'a rien d'invraisemblable et nous est confirmé par des auteurs païens, tels que Dion Capitolinus. Mais ce secours inespéré que les chrétiens attribuaient à leurs prières, les païens l'attribuèrent, les uns à celles d'un devin égyptien, nommé Arnuphis, les autres à celles que Marc-Aurèle lui-même adressa à Mercure ou peut-être à Jupiter, qui est représenté sur la colonne Antonine à Rome, avec une barbe se fondant en pluie. Dans tous les cas, les dispositions de l'empereur furent si peu changées que c'est trois ans après que nous voyons éclater la persécution de Lyon et de Vienne, et Marc-Aurèle lui-même donner l'ordre au proconsul de faire mourir tous les chrétiens qui persisteraient dans leur foi. Quant au surnom de *fulminea*, c'était dès le temps d'Auguste celui que portait la douzième légion. Ces raisons ont paru suffisantes aux principaux historiens pour rejeter cette fameuse légende.

Ainsi, les empereurs qui honorèrent le plus à cette époque le sceptre qu'ils portaient, ceux que leurs vertus semblaient désigner comme protecteurs nés de la foi chrétienne, les Trajan, les Antonin, les Marc-Aurèle furent, par leur trop scrupuleux attachement aux anciennes lois romaines, conduits à la persécuter. En prohibant à l'égard de ses sectateurs toutes procédures illégales, toutes cruautés gratuites, ils s'opposèrent rigoureusement à la profession publique d'une religion non autorisée, et qui passait pour subversive du culte national.

3. LES PERSÉCUTIONS DE LA MORT DE MARC-AURÈLE A L'ÉDIT DE MILAN (180-313)

Les successeurs de ces princes, moins esclaves de leurs devoirs comme empereurs romains, se livrèrent davantage à leurs inclinations particulières qui, parfois, se trouvèrent fortuitement favorables au christianisme. C'est ainsi que Commode, pour complaire à Marcia, sa favorite qui, selon Hippolyte [1], voulait faire en sa vie quelque action honorable, mit en liberté plusieurs chrétiens détenus dans les mines de Sardaigne.

Cela n'empêcha pas, il est vrai, les chrétiens d'être parfois encore, en certaines provinces, victimes de la haine du peuple et de l'avarice des

[1] *Adversus hæreses*, IX, 12.

proconsuls, et, même à Rome, de la rigueur des lois existantes; tel fut Apollonius, chrétien distingué, condamné à mort par le sénat [1]. En Asie Mineure, le proconsul Arrius Antoninus s'étant mis à persécuter des chrétiens, aussitôt leurs coreligionnaires se présentèrent en foule devant son tribunal pour l'effrayer par le nombre des victimes qu'il aurait à punir. Il se contenta en effet d'en faire exécuter quelques-uns, et renvoya les autres en leur disant : « Malheureux! si vous voulez absolument mourir, n'avez-vous pas des cordes pour vous pendre et des rochers d'où vous précipiter [2] ? » Sauf ces cas exceptionnels, Irénée, qui vivait du temps de Commode, et après lui Eusèbe [3], s'accordent à témoigner que sous ce règne l'Église jouit d'une paix assez durable pour lui permettre de s'étendre au loin et de faire des prosélytes, même parmi les familles les plus opulentes et les plus distinguées de Rome.

Le cinquième successeur de Commode, Septime Sévère [4] (193-211), carthaginois de naissance et époux d'une femme syrienne, parut d'abord animé des mêmes dispositions que lui. Un esclave chrétien, nommé Proculus, qui l'avait guéri dans une maladie, avait obtenu depuis ce moment l'entrée du palais. En considération de ce bienfait, à ce que Tertullien raconte [5], Sévère montra de la tolérance pour l'Église. Apprenant les recrues qu'elle avait faites parmi les sénateurs et d'autres personnes de distinction, il les protégea contre la haine populaire. Mais bientôt ses dispositions changèrent. L'an 202, irrité d'apprendre que plusieurs chrétiens, surtout de la secte des montanistes, affectaient de ne point prendre part aux fêtes de la dixième année de son règne, l'empereur publia un édit par lequel il défendait, sous les peines les plus graves, d'embrasser dorénavant soit le christianisme, soit le judaïsme. Cet édit qui, dans un certain sens, pouvait être considéré comme un adoucissement aux édits antérieurs, puisqu'il ne portait que sur l'avenir, ne laissa pas, surtout en Égypte, dans la Thébaïde [6] et dans l'Afrique proconsulaire, de donner lieu à d'affreuses persécutions. Des accusations infâmes dirigées contre les chrétiens circulaient plus

[1] Eusèbe, V, 21.
[2] Tert. *ad Scapulam*, 5.
[3] Eusèbe, V, 21.
[4] Voy. Aubé, *L'Église d'Afrique sous Septime Sévère* (*Revue histor.*, nov. 1879).
[5] Tert. *ad Scap.*, 4.
[6] Eusèbe, VI, 1.

que jamais parmi le peuple; les proconsuls, avides des dépouilles des martyrs, ne demandaient qu'à en augmenter le nombre. Il paraît même, d'après un passage de Tertullien [1], que quelques chrétiens et même des Églises entières achetaient la paix au prix d'une somme annuelle payée aux gouverneurs, sans songer que c'était acheter la paix au prix du sang de leurs frères, et que, pour rendre ce commerce plus lucratif, les gouverneurs avaient soin de renouveler fréquemment leurs persécutions, et d'effrayer les riches par le supplice des pauvres. L'Église compta à cette époque d'illustres martyrs : en Égypte, Léonide, père d'Origène; à Rome, le pape Victor, Marcella, dame d'une naissance illustre, qui fut brûlée; à Carthage, Perpétua et Félicité, deux femmes héroïques, qui furent livrées aux bêtes féroces. C'est dans ce temps que Tertullien publia sa célèbre apologie. Heureusement la mort de Septime Sévère suivit de près le commencement de cette persécution. Son successeur, Caracalla (211-217), dont la nourrice et le précepteur étaient chrétiens, montra pour l'Église des sentiments d'humanité qui chez lui n'étaient pas ordinaires.

D'autres circonstances valurent encore à l'Église une plus longue paix. Depuis le meurtre de Pertinax, successeur immédiat de Commode, le trône impérial fut le plus souvent donné ou vendu à l'enchère, tantôt par les prétoriens, tantôt par les légions qui ne se faisaient aucun scrupule de porter leur choix sur des étrangers de qui elles recevaient des largesses extraordinaires. C'est ce qui, après le carthaginois Septime Sévère et ses fils, fit monter encore successivement sur le trône les syriens Héliogabale et Alexandre Sévère, l'arabe Philippe qui, tous, peu zélés pour le culte national qu'ils connaissaient à peine et imbus, au contraire, de ce syncrétisme religieux qui était alors de mode en Orient, essayèrent d'y faire entrer le christianisme et usèrent à son égard d'une tolérance inaccoutumée. Héliogabale (218-222) imagina d'associer, par une monstrueuse alliance, la religion des chrétiens et même des juifs et des samaritains au culte infâme et extravagant qu'il avait apporté de Syrie [2]. Alexandre Sévère (222-235), éclectique plus estimable, animé d'un respect sincère pour tout ce qui touchait à la religion, avait dans son palais un oratoire

[1] Tertullien, *De fugâ in persecutione*, c. 12, 13.
[2] Lampride, *Heliogabale*.

dans lequel il rendait chaque matin un culte aux sages, aux bons princes, en un mot aux âmes d'élite, et il mettait dans ce nombre avec Orphée, Abraham, Apollonius de Tyane, Jésus-Christ. On dit même qu'il avait eu l'intention de bâtir un temple en son honneur et qu'il ne fut arrêté que par la représentation qu'on lui fit que ce serait engager tous ses sujets à se faire chrétiens et à renoncer aux dieux de l'empire. Mais du moins, pénétré d'admiration pour la morale évangélique, il fit graver sur les murs de son palais cette sentence de Jésus qu'il avait souvent à la bouche : « Faites aux autres ce que vous voulez qui vous soit fait. » Sa mère, Julia Mammæa, qui partageait ses sentiments, voulut voir Origène dont elle entendait partout vanter la piété et la sagesse [1] ; elle le fit mander à Antioche où elle résidait alors, et l'entendit avec intérêt rendre gloire au Seigneur et exposer les vérités de l'Évangile. Ce fut probablement par son influence qu'Alexandre Sévère, qui avait déjà conservé aux juifs leurs privilèges, toléra jusque dans Rome la profession du christianisme. Les taverniers ayant réclamé une portion de terrain qui n'avait point de propriétaire et dont les chrétiens avaient profité pour y construire une salle d'assemblée, Sévère répondit qu'il valait mieux que ce terrain fût consacré à une divinité quelle qu'elle fût, que livré à ceux qui le demandaient [2]. Toutefois, il n'abolit point les édits précédents et le célèbre jurisconsulte Ulpien, qu'il avait chargé de la réorganisation de la justice à Rome, recueillit dans le septième livre de son ouvrage sur les devoirs du proconsul les ordonnances générales des empereurs précédents contre les chrétiens [3].

Il suffisait qu'Alexandre Sévère eût montré quelque faveur aux chrétiens pour que son successeur et son assassin, le farouche Maximin de Thrace, les persécutât (235-238). Il fit mourir plusieurs évêques qui avaient été honorés de l'amitié du vertueux prince [4]. En outre, dans quelques provinces, surtout dans la Cappadoce et dans le Pont, la fureur du peuple, excitée par de fréquents tremblements de terre, se déchaîna contre les chrétiens. Cette persécution, bien que de courte durée, fut

[1] Eusèbe, VI, 21.

[2] C'est sur ce terrain, dit-on, qu'est bâtie l'église de Sainte-Marie du Trastevère. — Lampride, *Alexandre Sévère*, c. 22-49.

[3] Fleury, *Histoire ecclésiastique*, V, 49.

[4] Eusèbe, VI, 28.

néanmoins assez vive pour ébranler la foi de plusieurs fidèles et ce fut en vue de les affermir qu'Origène écrivît son livre sur le martyre [1].

Le règne des Gordiens (238-244) fut pour eux un temps de paix. Quant à Philippe l'arabe qui lui succéda (244-249), non content de leur maintenir cette paix, il leur montra tant de faveur qu'il a passé lui-même pour chrétien. Eusèbe l'affirme positivement dans sa chronique, quoiqu'il n'en parle que dubitativement dans son histoire [2]. Il raconte que la veille de la fête de Pâque, Philippe ayant voulu prendre part au service divin, l'évêque l'arrêta sur le seuil, lui défendit l'entrée de l'église, jusqu'à ce qu'il eût fait pénitence pour quelque crime (peut-être pour le meurtre de Gordien son prédécesseur), et que Philippe s'y soumit. Toutefois, ce récit paraît peu véridique; car Origène, qui était en relation et en correspondance avec la famille de l'empereur et avec l'empereur lui-même, n'énonce dans son ouvrage contre Celse, qu'il écrivit à cette époque, rien qui tende à faire supposer que Philippe fût chrétien.

Mais à ces princes pour la plupart d'origine étrangère, et dans tous les cas assez peu soucieux de leurs devoirs à l'égard du culte national, succéda un empereur romain d'origine, attaché avez zèle aux anciennes mœurs du pays et qui monta sur le trône avec la ferme intention de les restaurer. Déjà dans ce but il s'était hâté de rétablir l'office de censeur ; il se laissa aisément persuader qu'une partie essentielle de son plan était de conserver intacte l'ancienne religion de l'empire. Il disait qu'il supporterait plus volontiers dans Rome un rival qu'un grand prêtre du Dieu des chrétiens. A ses motifs de haine contre les chrétiens, Décius Trajan joignit encore, selon Eusèbe [3], celle qu'il portait à son prédécesseur Philippe. Quoi qu'il en soit, dans son édit publié l'an 250, il paraît avoir eu le premier en vue la destruction complète du culte chrétien. Jusqu'à lui, les persécutions même les plus rigoureuses n'avaient guère été que locales, sévissant tantôt à Smyrne, tantôt à Vienne et à Lyon, tantôt à Rome, beaucoup moins par l'initiative des magistrats que sous l'impulsion des animosités populaires. La persécution que Décius ordonna est la première qui ait eu le caractère d'une persécution générale. Tous les chrétiens furent sommés d'accomplir les

[1] Eusèbe, VI, 28.
[2] Eusèbe, ibid., 34, 36.
[3] Eusèbe, ibid., 39.

rites de la religion nationale. Sur leur refus, des menaces et des tortures devaient être employées pour vaincre leur obstination. Ceux d'entre eux qui persistaient, devaient, s'ils étaient évêques, subir la peine de mort, s'ils étaient laïques, languir dans des cachots, où l'on s'efforçait, par la faim et la soif et par une réclusion prolongée, d'ébranler leur constance. La peine capitale fut aussi quelquefois prononcée contre ces derniers[1].

L'édit de Décius, dit Denis d'Alexandrie, cité par Eusèbe[2], jeta le trouble et la consternation dans tous les rangs des chrétiens. Il y eut beaucoup de défaillances. Les plus considérables furent les premiers à abjurer leur religion ; les officiers étaient contraints à l'idolâtrie par les fonctions de leurs charges; d'autres traînés par leurs voisins et leurs parents et appelés par-devant le magistrat, s'approchaient des sacrifices impurs et profanes, les uns pâles et tremblants et plus semblables à des victimes qu'à des hommes qui se disposaient à sacrifier, objets dès lors de la dérision de la foule; quelques-uns empressés, et assurant hardiment qu'ils n'avaient jamais été chrétiens, en entraînaient beaucoup d'autres par leur exemple. D'autres fuyaient et quelques-uns résolus à demeurer fermes se laissaient traîner en prison ; puis leur constance les abandonnait bientôt ; ils abjuraient avant d'avoir paru devant le tribunal, ou succombaient aux premiers tourments. — Plusieurs, pour s'épargner la honte d'une rétractation publique, achetaient des magistrats des billets de sûreté *(libelli)* attestant qu'ils avaient satisfait à l'édit de l'empereur et moyennant lesquels on les laissait en paix[3]. Mais, au milieu de cette foule de chrétiens timides, l'Église compta de courageux confesseurs et même des martyrs. A Alexandrie, où la persécution avait commencé un an avant l'édit de Décius, à l'instigation de je ne sais quel devin[4] qui avait eu l'art d'exciter le ressentiment de la foule, un vieillard nommé Métra et une femme, sur leur refus de sacrifier aux dieux, furent les premiers outragés et lapidés par le peuple. La foule se précipitait dans les maisons des chrétiens, les mettait au pillage. Une vierge nommée Apollonia et un chrétien nommé Sérapion, après avoir essuyé des tourments de tout genre, finirent leur vie sur un bûcher.

Dès que l'édit de Décius eut été publié, l'évêque Denis d'Alexandrie,

[1] Voyez Cyprien, Épître 21.
[2] Eusèbe, VI, 41. *Zeitschr. für hist. Theol.*, 1859, page 243.
[3] Ils étaient flétris dans l'Église sous le nom de *libellatici*.
[4] Eusèbe, ibid.

qui nous raconte lui-même ces détails, tomba entre les mains des persécuteurs et ne leur échappa qu'après avoir couru les plus grands dangers[1]. L'illustre Origène, malgré son âge avancé, fut chargé de chaînes, mis au ceps, menacé des plus cruels supplices ; il brava tout avec constance, mais mourut peu de temps après des suites de ses tortures. Une multitude de fidèles furent, les uns battus de verges et traînés sur des chameaux par toute la ville, d'autres décapités, d'autres brûlés sur le bûcher ou dans de la chaux vive, d'autres déchirés par le fouet et par des ongles de fer. Ni le sexe, ni l'âge ne furent épargnés, et les bourreaux vaincus par la constance de femmes âgées et infirmes, après avoir épuisé sur elles tous les supplices sans parvenir à les ébranler, leur donnaient de guerre lasse le coup fatal. Dans tout l'empire, la persécution se déchaîna surtout contre les évêques et les ecclésiastiques les plus distingués. Décius, voulant arriver à l'entière destruction du christianisme, ne voyait pas de moyen plus sûr que de le priver de ses chefs. Le pape Fabien souffrit le premier le martyre à Rome, et pendant seize mois les fidèles n'osèrent lui donner un successeur. Le vénérable Alexandre, évêque de Jérusalem, qui avait déjà courageusement confessé la foi sous Sévère, mourut dans les fers ainsi que Babylas, évêque d'Antioche[2]. Cyprien, évêque de Carthage, et Grégoire Thaumaturge, évêque de Néocésarée dans le Pont, n'échappèrent que par la fuite. C'est sous le règne de Décius qu'on place le martyre de Polyeucte, pour ne point parler de beaucoup d'autres moins connus.

Cette persécution alla croissant tant que les abjurations premièrement obtenues donnèrent l'espoir d'en obtenir un plus grand nombre encore ; elle se ralentit cependant depuis le commencement de l'an 251 par l'effet de diverses circonstances, principalement des guerres dans lesquelles l'empereur se trouvait engagé et pendant lesquelles il mourut.

Ce calme se maintint pendant quelque temps sous le gouvernement de Gallus et de Volusianus (251-253), jusqu'au moment où une peste et bientôt après une sécheresse et une famine, en portant la désolation dans plusieurs provinces de l'empire, y rallumèrent aussi le courroux du peuple contre les chrétiens. Gallus lui-même crut devoir céder aux clameurs de la superstition : il ordonna par un édit à tous ses sujets

[1] Eusèbe, VI, 40.
[2] Chrysostome, *Oratio in Babylonem.*

romains de sacrifier aux dieux pour éloigner le fléau ; un grand nombre s'y refusèrent et furent mis à mort, entre autres Corneille, évêque de Rome, et Lucius son successeur [1].

Cependant le règne de Gallus fut trop constamment troublé par les révoltes de ses sujets pour qu'il pût donner suite aux persécutions. Son second successeur Valérien (253-260) fut d'abord favorable aux chrétiens. « Aucun des princes précédents, dit Eusèbe [2], même parmi ceux qui ont passé pour être convertis, n'avait traité les serviteurs de Dieu avec plus d'humanité et de bienveillance ; on en comptait un grand nombre dans sa famille et dans son palais, qu'on aurait pu à ce titre prendre pour un sanctuaire. » Mais trois ans avant sa mort (257), Valérien, qui avait exercé la charge de censeur sous Décius, changea de dispositions à l'égard des chrétiens, entraîné par les conseils d'un prêtre égyptien, sous la direction duquel il se livrait à des sacrifices magiques et qui accusait les exorcistes chrétiens de nuire à l'efficace de ses enchantements. Il céda aussi aux suggestions de son favori Macrien, le plus grand personnage qui fut alors dans l'État et dont les vues ambitieuses étaient encouragées par ces mêmes magiciens. On vit d'abord l'empereur se borner à défendre les assemblées et séparer les évêques de leurs troupeaux, espérant que les fidèles moins unis et moins surveillés se laisseraient entraîner plus facilement à l'apostasie. Puis, voyant que ces mesures étaient insuffisantes, que les évêques, bien qu'éloignés de leurs troupeaux, continuaient à les diriger par leurs lettres pastorales et à rassembler autour d'eux, dans leur exil, les fidèles les plus courageux, il fit paraître en 258 un édit par lequel, conformément à la politique de Décius, il condamnait les évêques, les prêtres et les diacres à périr par le glaive, les sénateurs, les chevaliers et les patriciens à perdre leurs dignités et leurs biens, et même la vie s'ils persistaient dans la profession du christianisme, les femmes de qualité à la confiscation et à l'exil, enfin les chrétiens au service de l'empereur, à la

[1] Il y a quelques années que le chevalier de' Rossi retrouva dans le cimetière de Calliste à Rome un premier fragment de tablettes portant ces deux syllabes : « Nelius » et au dessous la syllabe « tyr. » Quelque temps après, il retrouva l'autre fragment portant « { cor. / mar. » Une peinture grossière trouvée près de là représentait Corneille et Cyprien et confirmait ainsi ce que l'histoire rapporte de l'amitié qui avait uni ces deux évêques. Voy. Rossi, *Roma sotterranea*, I, 28.

[2] Eusèbe, VII, 10.

confiscation et à la relégation dans les domaines impériaux pour les cultiver en qualité d'esclaves. Le pape Sixte II fut la première victime de l'édit de Valérien ; il périt avec quatre de ses diacres, dont l'un, Saint-Laurent, fut, dit-on, brûlé à petit feu pour avoir refusé de livrer le trésor de son église. Denis d'Alexandrie, condamné à un rigoureux exil en Libye, fit servir cet exil à la propagation de l'Évangile dans ces contrées[1]. Cyprien, après un long exil en Mauritanie, fut décapité à Carthage, et un grand nombre des membres de son clergé languirent ou moururent dans les prisons et dans les mines, pendant que les membres de son troupeau, jeunes et vieux, soldats et citoyens, en un mot des personnes de tout rang et de tout âge, périrent en foule, les uns par le fouet, les autres par le fer ou par le feu. On rapporte encore à cette époque le martyre de Saturnin, évêque de Toulouse, de Denys, évêque de Paris, de Félix, évêque de Nôle[2].

Heureusement pour les chrétiens, au moment où les ordres de Valérien s'exécutaient le plus sévèrement, il fut fait prisonnier par les Perses et mourut au bout de dix ans de captivité. Ses successeurs furent trop occupés par les guerres civiles et étrangères pour continuer son œuvre de destruction, et l'Église jouit d'environ vingt années de paix.

On rapporte cependant au commencement du règne de Dioclétien et à la première année de celui de Maximien son associé à l'empire, savoir à l'an 286, le « martyre de la légion thébaine, » si fameux dans les annales du Valais. Maximien, dit-on, envoyé en Gaule pour combattre les Bagaudes, paysans révoltés, à la tête d'une légion rassemblée en orient et tout entière composée de chrétiens, n'ayant pu à son passage par le mont Saint-Bernard la décider à sacrifier à Jupiter Penninus divinité du lieu, la décima à son arrivée à Martigny, et irrité davantage encore de la remontrance qui lui fut adressée par l'organe de Maurice l'un de ses officiers généraux, la fit cerner par une autre légion toute païenne et tailler en pièces, au nombre de 6600 hommes. Mais ni Eusèbe, ni Lactance, ni Sulpice-Sévère n'ont dit un seul mot qui se rapporte à un fait qui, s'il était réel, serait si digne de mémoire. On le trouve mentionné pour la première fois vers 430 ou 440 par Eucherius, évêque de Lyon, qui le tenait, disait-il, d'Isaac, évêque de Genève,

[1] Eusèbe, VII, 11.
[2] Fleury, *Hist. ecclés.*, VII, 47-48.

lequel le tenait de Théodore, évêque du Valais; il est mentionné en 520 avec de nouveaux détails dans la vie de saint Romain, et en 522 dans un discours d'Avitus, évêque de Vienne, prononcé lors du rétablissement du monastère de Saint-Maurice, et de l'inauguration de la psalmodie perpétuelle dans ce couvent par Sigismond, roï de Bourgogne [1], et si quelques historiens, Blumhardt entre autres et Gelpke [2], persistent à y ajouter foi, il est, dans sa plus grande partie au moins, révoqué en doute par la plupart des critiques [3].

Toutefois, comme il est rare que les traditions les plus fabuleuses ne renferment quelque parcelle de vérité, on peut admettre avec M. Næf, la réalité du martyre de saint Maurice, peut-être aussi de saint Ours et de saint Victor, ses lieutenants, patrons de Soleure. Mais on comprend tout le prix qu'a mis l'abbaye de Saint-Maurice à accréditer la légende des 6600 martyrs dont elle prétend posséder les reliques.

En fait, l'histoire ne mentionne aucune persécution bien constatée pendant les dix-neuf premières années du règne de Dioclétien, savoir jusqu'à l'an 303. Or, depuis l'avènement de Gallien en 260 jusqu'à celui de Dioclétien, il y avait déjà vingt ans que l'Église jouissait du plus grand calme. Origène écrivait en ce temps-là (cont. Cels., III) qu'on pouvait facilement compter ceux qui étaient appelés à mourir pour leur foi. Pendant les quarante autres années de paix qui avaient précédé la persécution de Décius, l'Église avait pris des forces et un accroissement considérables. « Telle était, dit Eusèbe [4], la bienveillance des souverains à notre égard, que des chrétiens étaient quelquefois placés en qualité de proconsuls, à la tête des provinces; toute liberté nous était accordée de vivre conformément à notre conscience et sans craindre d'être contraints à sacrifier. » Le christianisme trouvait des partisans et était librement professé jusque dans le palais et dans la famille des empereurs; des chrétiens déclarés possédaient toute la faveur du maître [5].

[1] Un fragment de ce discours se trouve avec traduction et fac-simile du manuscrit original dans les *Études sur des papyrus du VIme siècle* (Genève, 1866, p. 101), par M. Rilliet.

[2] Gelpke, *Kirchen-Geschichte der Schweiz*.

[3] Voy. Næf, *Premiers jours du christianisme en Suisse*, p. 38. Gieseler, *Kirchen-Geschichte*, t. I, p. 216.

[4] Eusèbe, VIII, 1.

[5] On cite en témoignage une lettre de Théonas, évêque d'Alexandrie à un chambellan de Dioclétien (Gallandius, *Bibliotheca græco-latina veterum patrum*, t. III).

Les dignitaires de l'Église recevaient les hommages non seulement de simples particuliers, mais encore des proconsuls. « Qui dira, ajoute-t-il encore, le nombre des prosélytes qui, chaque jour, embrassaient la foi chrétienne? qui dira le nombre des églises fondées en chaque ville, et le concours prodigieux des fidèles dans nos édifices sacrés? Les anciennes églises ne suffisaient plus; partout il fallait en construire de nouvelles. »

Pour les dépositaires du pouvoir, cet état florissant de l'Église donnait lieu à une grave question : Quelle conduite tenir à son égard? Fallait-il lui octroyer définitivement la tolérance? ou fallait-il tenter encore de l'extirper entièrement? Évidemment, il n'y avait plus lieu à une politique modérée[1]. Si la persécution de Décius, toute générale qu'elle avait été, n'avait porté à l'Église que des atteintes passagères, et si, immédiatement après, elle s'était relevée plus forte qu'auparavant, il n'y avait qu'une persécution plus générale encore, surtout plus prolongée et plus violente, qui pût la déraciner. Faire moins, se borner à des vexations partielles, c'était, sans aucun profit, s'aliéner un parti nombreux, zélé, déjà puissant, et qui comptait des adhérents jusque dans les classes les plus élevées.

Ce furent ces considérations, jointes sans doute aux troubles intérieurs de l'empire et aux guerres contre les Barbares, qui pendant près de vingt ans retinrent le bras de Dioclétien. Comme plusieurs de ses prédécesseurs, il attachait le plus grand prix au rétablissement des mœurs romaines, et aurait voulu rétablir aussi le culte romain dans son ancien lustre; Zosime[2] nous le peint comme un prince très scrupuleux en matière de religion. Dans une inscription qu'il fit graver dans la suite, il représenta les chrétiens comme des gens qui tendaient au renversement de la république. Dans son édit contre les manichéens en 296, il déclarait que, les dieux ayant par leur providence établi ce qui est juste et vrai, on devait le respecter et le maintenir sans aucun changement, et ne se permettre ni de répandre une nouvelle religion ni de combattre l'ancienne, car c'est le plus grand crime, disait-il, que d'ébranler les fondements que nos ancêtres ont posés. Ce n'était donc pas l'envie qui manquait à Dioclétien pour persécuter aussi l'Église

[1] Gass, *Das christliche Märtyrerthum* (*Zeitschr. für hist. Theol.*, 1869, p. 347).
[2] Zosime, *Historia nova*, I, 10.

elle-même. Mais après les longues années de paix dont elle avait joui, après les accroissements qu'elle avait reçus, dans la situation prospère où elle se trouvait, l'attaquer de nouveau c'était s'exposer à répandre beaucoup de sang inutilement, à moins qu'on ne s'engageât dans des mesures d'extermination auxquelles l'humanité ou la prudence de Dioclétien ne pouvait encore se résoudre, malgré le vœu réitéré des prêtres, des hommes d'État et même de quelques philosophes tels que Hiéroclès. Ce fut Galerius son associé et son gendre qui parvint enfin à l'y déterminer.

Ce prince, à la fois guerrier et superstitieux, et qui attachait une extrême importance à ce que les augures et les sacrifices fussent pratiqués régulièrement dans son camp, observait que les officiers chrétiens, pour se préserver de l'influence des malins esprits qu'ils croyaient présider aux rites païens, recouraient au signe de la croix. Les prêtres consultés à ce sujet lui persuadèrent qu'un tel signe rendait vains tous leurs sacrifices et allumait le courroux des dieux. En somme, l'influence du christianisme lui paraissait désastreuse pour la discipline militaire. Il avait vu un jeune chrétien, appelé à servir dans son armée, refuser par motif de conscience de se laisser revêtir des insignes de soldat; un autre, dans une fête célébrée par les légions en l'honneur de l'empereur, ne vouloir prendre part, même en simple spectateur, ni aux sacrifices ni aux débauches qui les accompagnaient, jeter son baudrier et ses armes en s'écriant : « Si pour servir l'empereur il faut aussi servir les idoles, j'abandonne les drapeaux [1]. »

Outré de ces actes d'indiscipline, Galerius fit auprès de son beau-père de telles instances que celui-ci céda enfin et fixa le commencement des persécutions à la fête des Terminales. Dès l'aube de ce jour (an 303), à Nicomédie, résidence de l'empereur, on entra de force dans la principale église, on la livra au pillage et on brûla tous les exemplaires des Livres saints qui y furent trouvés. Le jour suivant [2], on afficha dans la ville un édit par lequel les assemblées religieuses des chrétiens étaient défendues, leurs églises vouées à la destruction, leurs livres sacrés jetés dans les flammes; ceux d'entre les chrétiens qui étaient revêtus de quelque fonction publique ou dignité, devaient, sous peine de destitution,

[1] Eusèbe, VIII, 4.
[2] Eusèbe, ibid.

abjurer leur croyance; tous enfin, quel que fût leur rang dans l'État, devaient être mis à la torture, ceux des classes inférieures déchus de leurs droits civils, incapables de se plaindre en justice d'aucune injure, livrés par conséquent sans défense à tous ceux qui voudraient leur nuire ou les maltraiter, les esclaves privés de tout espoir d'affranchissement.

A peine cet édit était-il affiché dans Nicomédie qu'un chrétien d'une famille distinguée le mit en pièces en se déchaînant contre l'impiété des souverains qui l'avaient publié[1]. Aussitôt condamné pour crime de lèse-majesté, il fut brûlé à petit feu et déploya dans ce supplice une constance et une fermeté qui, en excitant l'admiration générale, ne firent qu'irriter encore davantage l'empereur. Dans le même temps, le feu prit deux fois dans l'espace de quinze jours à son palais de Nicomédie[2]. Le soupçon tomba aussitôt sur les chrétiens. Les tortures les plus raffinées ne purent, il est vrai, leur arracher aucun aveu et ce n'est pas sans fondement peut-être qu'on attribua ce crime à la perfidie de Galerius. Mais Dioclétien, persuadé que les chrétiens qu'il avait à son service pouvaieut seuls en être les auteurs, redoubla de sévérité contre eux. Quelques troubles survenus en Syrie et sur les frontières d'Arménie fournirent encore de nouveaux prétextes à sa cruauté. Une série d'édits, publiés à divers intervalles, annoncèrent son intention déclarée d'abolir entièrement le nom chrétien. Le premier portait l'ordre d'arrêter et d'incarcérer tous les ecclésiastiques. « Aussitôt, dit Eusèbe, les prisons furent remplies d'une multitude incroyable de prêtres, de diacres, d'exorcistes, de lecteurs, en sorte qu'il ne restait plus de place pour les vrais criminels. » Le second prescrivait d'employer toutes les mesures de rigueur qui pourraient les faire renoncer au christianisme et les ramener de force au culte établi. Par un troisième, publié l'an 304, ces mesures devaient s'étendre à tous les chrétiens sans distinction. Des peines sévères étaient décrétées contre quiconque tentait d'en soustraire un seul à la vindicte de la loi, ce qui n'empêcha pas cependant bien des sujets de Dioclétien de signaler en cette occasion leur dévouement et leur courage. Il y eut même à Alexandrie des païens qui cachèrent dans leur maison des chrétiens poursuivis, et plusieurs sacri-

[1] Eusèbe, VIII, 5.
[2] Eusèbe, ibid., 6.

fièrent leur liberté et leur vie plutôt que de trahir ceux qui avaient cherché un asile auprès d'eux. Bien que la peine de mort ne fût pas expressément ordonnée contre les chrétiens, elle était implicitement comprise dans l'édit lui-même, qui voulait qu'à tout prix ils fussent contraints à sacrifier aux dieux; aussi y eut-il des supplices innombrables.

Tous ne les bravèrent pas avec le même courage; plusieurs abjurèrent, d'autres livrèrent aux autorités les livres sacrés et rachetèrent ainsi leur vie. Néanmoins, Eusèbe[1] nous rapporte de nombreux exemples de fermeté déployée au milieu des plus épouvantables supplices. Plusieurs chambellans de l'empereur, et l'évêque de Nicomédie, furent des premiers à subir le martyre. Une foule d'autres les suivirent de près, les uns consumés sur le bûcher où ils se jetaient avec une véritable allégresse, d'autres liés sur des barques et abandonnés aux flots, d'autres, principalement les ecclésiastiques, plongés dans les cachots, et, quand les prisons regorgeaient, livrés en masse au supplice, à moins qu'ils ne consentissent à sacrifier aux dieux; d'autres flagellés, tenaillés, déchirés, suspendus, torturés pendant une journée entière, tandis que les juges allaient de l'un à l'autre pour tâcher d'obtenir des abjurations qui leur étaient obstinément refusées[2]; d'autres écartelés au moyen de jeunes arbres qu'on rapprochait en y attachant leurs membres et qu'on laissait ensuite reprendre leur position; d'autres traînés à toute bride par des chevaux; d'autres crucifiés ou pendus la tête en bas; d'autres jetés dans des fournaises; d'autres rôtis à petit feu pendant qu'on les arrosait de sel et de vinaigre; d'autres abandonnés dans l'amphithéâtre à la dent des bêtes féroces; d'autres enveloppés de siliques et donnés en nourriture aux pourceaux; d'autres enfin envoyés aux mines après qu'on leur avait brûlé le jarret et crevé l'œil droit. Les glaives s'émoussaient, dit Eusèbe, les bourreaux étaient rendus, et cependant la constance des martyrs ne faisait que s'accroître. A peine la sentence avait-elle été prononcée contre quelques-uns, que d'autres venaient en foule se déclarer chrétiens, recevaient leur arrêt en riant et chantaient les louanges de Dieu, tant qu'il leur restait le moindre souffle de vie; quelques-uns poussaient la hardiesse jusqu'à réprimander en public,

[1] Eusèbe, VIII, 1-13.
[2] Eusèbe, ibid., 9.

jusqu'à arrêter les proconsuls qui se disposaient à sacrifier. Eusèbe, dans son 8me livre et dans l'appendice qu'il y ajoute sous le titre de « Martyrs de la Palestine, » nous décrit en détail les martyres les plus illustres dont il fut témoin, en particulier ceux de son ami Pamphile et de douze prêtres, etc. [1].

Ces persécutions, quelque impopulaires qu'elles fussent devenues, durèrent près de dix ans, mais non pas uniformément dans toutes les provinces. Deux ans environ après la publication de ses édits, Dioclétien, qui depuis longtemps était atteint d'une maladie de langueur et qui, peut-être aussi, déplorait, mais trop tard, le système de rigueur dans lequel il s'était laissé entraîner, en tout cas plongé dans un découragement profond, abdiqua inopinément la dignité impériale (an 305) et laissa à ses collègues et successeurs les deux Augustes et les deux Césars, leurs subordonnés, entre lesquels il partagea l'empire, la charge d'exécuter ses édits. Depuis ce moment, le sort des chrétiens dépendit dans chaque province du caractère et des dispositions du souverain. Dans les contrées voisines du Danube, Galerius fit exécuter à la lettre et de la manière la plus barbare les ordres qu'il avait arrachés à son beau-père. Maximin, sa créature, qu'il avait fait élever à la dignité de César et qui gouvernait sous lui la province d'Orient, ne se montra pas moins cruel. En Syrie, en Phénicie, en Égypte, dans la Thébaïde [2], il fut ordonné à tous leurs sujets, de quelque âge, sexe ou condition qu'ils fussent, de sacrifier aux idoles, et l'on poussa le ridicule du fanatisme jusqu'à faire arroser avec l'eau et le vin des libations tous les comestibles qui se vendaient au marché, afin que les chrétiens participassent malgré eux à des actes d'idolâtrie. En Italie et en Afrique, où commandaient Maximien et Sévère, les chrétiens furent aussi cruellement traités, jusqu'à la révolte de Maxence, qui leur rendit momentanément la paix afin de s'assurer leur appui contre ses rivaux.

L'Espagne, la Grande-Bretagne et la Gaule obéissaient alors à Constance Chlore. Ce prince, d'un caractère doux et humain, était favorablement disposé pour les chrétiens. Peut-être, sans partager leur croyance, commençait-il à se déprendre de l'idolâtrie, peut-être, ce qui

[1] Eusèbe, VIII, 11, 12. Voy. Uhlemann, *Der heilige Coluthus und die Verfolgung unter Diocletian* (*Zeitschr. f. hist. Theol.*, 1857, p. 264).

[2] Eusèbe, VIII, 7-8.

serait plus probable, était-il, à la manière d'Alexandre Sévère, éclectique en religion. Quoi qu'il en soit, il montrait de l'estime et de la confiance aux chrétiens qui l'entouraient et appréciait leur zèle religieux, disant que celui qui n'était pas fidèle à son Dieu ne pouvait l'être à son prince. Un jour, à ce que raconte Eusèbe, voulant connaître ceux de sa suite sur la fidélité desquels il pouvait le mieux compter, il feignit de vouloir les contraindre à sacrifier aux idoles et chassa de son palais tous ceux qui se montrèrent disposés à lui obéir. Les chrétiens, en un mot, sauf quelques exceptions en Espagne, furent heureux sous son règne [1] et les persécutions, grâce à son caractère pacifique, cessèrent dans ses États au bout de deux ans. « Il laissa, dit Lactance [2], afin de ne pas paraître enfreindre ouvertement l'édit, démolir quelques temples et abattre des murs qui pouvaient se relever, mais il respecta le vrai temple de Dieu qui est l'homme. » Son fils Constantin, qui lui succéda l'an 306, suivit son exemple et établit dans ses États une entière liberté de culte [3].

Les collègues de Constantin étaient alors, soit avec lui, soit entre eux, livrés à des rivalités continuelles. Il est possible qu'ils eussent compris un moment l'avantage qu'il s'était donné contre eux en mettant dans ses intérêts un parti si zélé et si compacte, tandis que le parti contraire ne pouvait leur assurer aucun appui vraiment efficace.

Il est possible aussi, comme Eusèbe le raconte [4] que Galerius, dans une maladie infecte et douloureuse dont il fut atteint, ait conçu quelques remords au sujet de sa tyrannie. Quoi qu'il en soit, peu de temps avant sa mort, en 311, il publia, de concert avec Constantin et ses autres collègues, un édit de tolérance, où néanmoins le droit de persécution était expressément rappelé. Quant à Maximin, ce prince cruel et voluptueux dont Lactance raconte les infâmes débauches, quoiqu'il eût consenti à cet édit, ce ne fut que de vive voix qu'il le fit communiquer aux juges de sa province, et au bout de six mois, son collègue Galerius étant mort, il engagea lui-même les magistrats et les villes à lui demander l'autorisation de renouveler les poursuites [5]; ce qu'il n'eût garde de refuser.

[1] Eusèbe, VIII, 13.
[2] Lactance, *De mortibus persecutorum*, c. 15.
[3] Lactance, ibid., c. 24.
[4] Eusèbe, VIII, 16.
[5] Eusèbe, IX, 2.

Il rétablit des prêtres dans toutes les villes pour y réveiller le zèle païen. Il fit répandre à profusion dans toutes les provinces et apprendre par cœur par les enfants dans toutes les écoles, de prétendus « Actes de Pilate » injurieux pour Jésus-Christ ; il fit publier les dépositions d'une prostituée qui, menacée du supplice, avait, pour y échapper, calomnié les mœurs des chrétiens, et félicita par une circulaire toutes les villes qui avaient publié contre eux des décrets d'expulsion [1], leur promettant en récompense de leur fidélité, de leur accorder toutes leurs demandes. Plusieurs ecclésiastiques d'Orient, entre autres Lucien docteur d'Antioche, subirent le dernier supplice. La persécution se renouvela aussi en Italie sous les auspices de Maxence qui, ayant usurpé le gouvernement de cette province aux dépens de Constantin, leva le masque dont il s'était couvert d'abord et rivalisa avec son collègue Maximin de violence et d'inhumanité.

Enfin les victoires de Constantin et de Licinius et la mort de leurs associés mirent un terme à ces persécutions. Constantin ayant marché en Italie contre Maxence, le défit complètement, et ce tyran lui-même périt dans le Tibre. De son côté Maximin fut vaincu en Orient par Licinius et mourut honteusement peu après, non sans avoir essayé de conjurer sa destinée en publiant un nouvel édit en faveur des chrétiens. Dans cet édit il rejetait l'odieux de la persécution sur les gouverneurs et les juges qui n'avaient, disait-il, pas bien compris ses intentions [2]. Constantin et Licinius, devenus seuls maîtres de l'empire, publièrent de concert, lors de leur première entrevue à Milan en 313, l'édit célèbre qui accordait aux chrétiens ainsi qu'à tous leurs autres sujets une entière liberté de conscience [3], et leur restituait tous les biens immobiliers qui leur avaient été confisqués [4].

4. PAIX DE L'ÉGLISE DEPUIS CONSTANTIN

Telle est en abrégé l'histoire des persécutions que l'Église eut à subir avant Constantin de la part du paganisme.

[1] Eusèbe, IX, 7.

[2] Eusèbe, ibid., 9.

[3] Eusèbe, X, 5.

[4] Nous aurons à revenir sur cet édit et sur les circonstances qui le précédèrent et en préparèrent l'émission. On verra, comme Baur le fait observer, qu'il avait moins pour objet d'établir une liberté de conscience générale, qui n'était alors ni

Tandis qu'au premier siècle l'autorité civile ne voyait encore dans les chrétiens qu'une secte juive et ne sévissait contre eux que pour de prétendus crimes qu'on leur imputait, ou pour satisfaire les haines aveugles de la multitude; avec le second siècle commencent, sous Trajan, les persécutions *légales*. Les chrétiens sont poursuivis par l'autorité elle-même comme sectateurs d'une religion nouvelle ennemie de l'État; et ces poursuites, exercées tantôt dans une province, tantôt dans une autre selon les dispositions particulières des gouverneurs ou des populations, se soutiennent presque sans interruption, mais toujours *partiellement* jusqu'à la fin du règne des Antonins.

Depuis la mort de Marc Aurèle, l'esprit romain s'affaiblissant graduellement chez les maîtres de l'empire, les persécutions deviennent moins continues, les princes étrangers qui se succèdent sur le trône, distraits d'ailleurs par leurs guerres contre les barbares, se montrent moins constamment zélés pour soutenir la religion de l'État. Il en résulte, depuis la fin du second siècle jusqu'au commencement du quatrième, une singulière alternative de tolérance et de persécutions qui contraste avec les rigueurs soutenues du règne des Antonins. Les lois contre la profession du christianisme ne sont jamais abolies; seulement de temps en temps l'effet en est suspendu et les chrétiens jouissent de trêves assez fréquentes et assez prolongées. Mais en revanche, comme durant ces intervalles l'Église prenait un visible accroissement, il fallait, chaque fois qu'on se décidait à sévir de nouveau contre elle, déployer un plus grand luxe de sévérité, en sorte que si les persécutions deviennent de plus en plus rares, elles deviennent de plus en plus générales et de plus en plus meurtrières, comme nous l'avons vu sous Décius et Valérien, puis sous Dioclétien et ses associés, jusqu'à ce qu'enfin ces violents efforts ayant échoué on fut forcé de reconnaître au christianisme son existence légale, et de confesser que le polythéisme était à demi vaincu.

Pour qu'une persécution religieuse puisse atteindre son but, il faut qu'elle soit dirigée, comme elle le fut par l'Inquisition au moyen âge, et en Espagne et en Italie au XVIme siècle, par un sacerdoce puissant, fortement organisé et apportant à son œuvre l'ardeur la plus vive et la

dans les idées ni dans les mœurs, que de ménager l'avènement de la religion nouvelle au rang de religion de l'État, dont Constantin effectivement ne tarda pas à lui attribuer les privilèges.

plus soutenue. Or, nous avons vu que dans les premiers siècles de l'Église telle n'était point à Rome, ni dans la plupart des provinces, la condition du sacerdoce païen, et c'est ce qui nous a expliqué ces longs intervalles de paix qui permettaient à l'Église de se remettre de ses souffrances et de réparer ses brèches.

Mais ce qui déjoua surtout les efforts de ses persécuteurs, ce fut la courageuse fidélité de ses adhérents. Il y eut sans doute parmi eux des apostats, il y eut des traditeurs, il y eut des faibles qui mollirent à l'aspect du supplice, il y en eut qui succombèrent avant d'avoir combattu. Mais il y eut aussi des confesseurs intrépides, des martyrs héroïques, et en assez grand nombre pour conquérir à l'Église la sympathie des plus honorables d'entre les païens.

A la vue des tourments que les disciples de Christ enduraient pour l'amour de son nom, beaucoup d'esprits, jusqu'alors indifférents, commençaient à s'enquérir des principes de cette religion nouvelle, ils s'en occupaient, s'en entretenaient, comme les païens de Smyrne après le martyre de Polycarpe [1], et cet examen était tout en faveur du christianisme. Témoins de la constance de ses sectateurs, ils abjuraient tous les soupçons qu'ils avaient pu concevoir contre eux, ils comprenaient que ceux qui étaient prêts à mourir pour leurs principes religieux, ne pouvaient être, ainsi qu'on les en accusait, ni des voluptueux, ni des scélérats, ni des infâmes. Denis d'Alexandrie, en arrivant à Cephro en Libye où il était exilé, fut d'abord reçu à coups de pierre; peu de jours après il avait déjà converti plusieurs païens et il y laissa une église florissante. Tout ce qui dans le peuple romain avait conservé quelque grandeur d'âme, quelque énergie de caractère, tous ceux qui en d'autres temps eussent signalé leur courage dans le sénat, dans le forum, ou sur les champs de bataille, tous ceux qui se plaisaient dans les périls affrontés pour une noble et juste cause, devaient se sentir presque invinciblement entraînés vers une secte qui, au milieu de l'avilissement général, déployait encore tant d'élévation morale, vers une religion si capable de retremper les âmes, et d'arracher le genre humain à sa dégradation. C'est le principal argument que l'ami de Diognetus fait valoir en faveur de la divinité du christianisme [2], et ce fut le prin-

[1] Eusèbe, IV, 15
[2] Épître à Diognetus, 7, 10.

cipal motif de la conversion de Justin [1], qui ne tarda pas à la sceller lui-même par le martyre. L'histoire nous en rapporte bien d'autres exemples. A Alexandrie, Potamiæna, femme chrétienne, aussi remarquable par sa chasteté et ses vertus qu'elle était admirée des païens pour sa beauté, fut condamnée à être brûlée vive. Basilide, un des licteurs qui la conduisaient au supplice, après l'avoir protégée contre les outrages de la foule, fut tellement ravi d'admiration par sa constance, que peu de jours après il fit lui-même profession de christianisme, et lorsqu'on lui demanda la cause de ce changement soudain, il répondit que Potamiæna, trois jours après son supplice, lui était apparue, une couronne sur la tête, lui avait annoncé que, selon la promesse qu'elle lui avait faite en mourant, elle avait imploré pour lui le Seigneur et en avait obtenu la grâce que bientôt lui-même fût reçu dans le ciel. Basilide à l'instant demanda le baptême et le lendemain, après avoir glorieusement confessé le Seigneur, il fut décapité [2]. Plusieurs autres habitants d'Alexandrie, honorés de la même apparition, suivirent l'exemple de Basilide. A Lyon, pendant les persécutions de Marc-Aurèle, et en Thébaïde, pendant celles de Dioclétien [3], aussitôt que la première sentence eut été publiée, un grand nombre de chrétiens vinrent se déclarer devant le magistrat. Herminien, gouverneur de Cappadoce, fut gagné au christianisme par la fermeté de ceux qu'il condamnait à mort [4]. Arien, gouverneur de la Thébaïde, se convertit sur le siège même d'où il les jugeait. Le greffier Cassien, témoin de la constance du confesseur Marcel, dont il venait de notifier la sentence, jeta loin de lui ses tablettes, et subit le martyre peu de jours après.

Ainsi les persécutions, trop peu soutenues, nous le répétons, pour parvenir à déraciner le christianisme, furent assez violentes néanmoins et quoi qu'en ait dit Dodwell [5], assez meurtrières pour fournir aux chrétiens l'occasion, en déployant leur zèle et leur courage, de gagner à sa cause une multitude d'adhérents. Il fallut bientôt se déclarer vaincu par cette constance, il fallut poser les armes devant cette foule désarmée

[1] Justin, *Apologia et Dialogus cum Tryphone.*
[2] Eusèbe, VI, 5.
[3] Ibid., V, 1, et VIII, 9.
[4] Tertullien, *ad Scap.* c. 3.
[5] Dodwell, *De paucitate martyrum.*

qui ne résistait que par le martyre. La dernière épreuve tentée par Dioclétien parut décisive à ses successeurs.

5. REVUE DES PREMIERS PROGRÈS DU CHRISTIANISME

Après avoir ainsi retracé la lutte du christianisme contre les croyances qui, à son apparition, se trouvaient établies dans le monde juif et païen, efforçons-nous de suivre sa marche conquérante dans les diverses contrées où il a réussi à pénétrer.

A cet égard, on ne peut admettre aveuglément les rapports vagues et exagérés de quelques-uns de ses premiers apologistes, celui de Justin Martyr, quand il dit que « les apôtres, après l'ascension de leur Maître, allèrent l'annoncer à tout le genre humain, » ni celui de Tertullien, quand il nomme parmi les nations qui ont reçu l'Évangile, et chez qui règne Jésus-Christ, les Sarmates, les Daces, les Scythes, auxquels Origène affirme plus tard que l'Évangile n'avait point encore été prêché, ni celui d'Origène lui-même qui exagère à son tour, quand il répond à Celse que « toute la puissance romaine n'a pu empêcher que la parole de Dieu, sortie d'un coin de la Judée, ne se répandît sur tous les hommes, » ni enfin celui d'Eusèbe lorsqu'il rapporte que dès avant la ruine de Jérusalem, les apôtres et les disciples de Jésus s'étaient dispersés par toute la terre et s'en étaient en quelque sorte réparti entre eux les différents pays comme théâtres de leur évangélisation. C'est sur de telles assertions, excusables jusqu'à un certain point chez les avocats d'une religion persécutée, que reposent les prétentions de tant d'églises qui désignent les apôtres par lesquels elles ont été fondées : celle d'Espagne Jacques le Majeur, celle de l'Inde Thomas, celle de Russie André, celle d'Angleterre Simon le Zélote, comme celles de Marseille, Aix et Tarascon Saint-Lazare et les trois Marie de l'Évangile. En fait, sauf un certain nombre d'églises célèbres, la plupart ont eu des commencements trop faibles, trop obscurs pour que l'histoire en ait pu garder le souvenir. Ajoutons, d'après une observation très juste du professeur Hausrath, qu'à l'exception des voyages apostoliques de Paul et de ses associés, le christianisme, dans les premiers siècles, se répandit moins par des missions proprement dites que par des communications plus fréquentes, dont les juifs convertis ou les chrétiens persécutés et fugitifs furent les principaux intermédiaires; en sorte que le mouvement religieux imprimé au monde par Jésus

s'opérait plus ou moins de tous les côtés à la fois, sans que l'on pût toujours en distinguer la marche.

Mais s'il est impossible de déterminer d'une manière précise l'époque de la fondation de la plupart des églises, tâchons du moins de l'indiquer d'une manière approximative, d'après le peu de données historiques qui nous restent, et de fixer aussi exactement que possible l'ordre de leur filiation, en envisageant séparément les provinces d'Orient qui, presque toutes, étaient de civilisation grecque, et celles d'Occident où dominait, sans y avoir une influence exclusive, la civilisation romaine [1].

De la Galilée, premier berceau du christianisme, nous l'avons vu d'abord se répandre à Jérusalem et de là dans le reste de la Palestine à Joppé, à Lydda, à Saron, particulièrement à Ascalon et à Gaza, qui devinrent les sièges de deux évêchés, et à Césarée qui, depuis l'expulsion des juifs de Jérusalem, devint la métropole de toute la province.

De la Palestine, d'où dix-neuf évêques se rendirent au concile de Nicée, nous le voyons porté en Phénicie, où Tyr, Sidon, Ptolémaïs, Émèse, Héliopolis eurent des évêques dès la fin du IIme siècle, puis en Célésyrie dont vingt-deux évêques siégèrent à Nicée; en Lycie où saint Paul, dès son premier voyage missionnaire, et bientôt après saint Pierre, prêchèrent l'Évangile avec tant de succès, et où Antioche [2], d'abord comme métropole, puis Séleucie, Laodicée, Bérée, Apamée eurent des sièges épiscopaux.

De Syrie et de Phénicie, surtout d'Antioche, le christianisme rayonna dans trois principales directions :

1° A l'ouest, dans l'île de Chypre, où Paphos le reçut de la bouche même de saint Paul, et où Salamine, avant le concile de Nicée, avait eu déjà trois évêques.

2° Au nord, dans la Cilicie, qui envoya onze évêques à Nicée, et de là dans presque toute l'Asie Mineure, province que saint Paul parcourut à trois reprises différentes et où, dans l'espace de moins de dix

[1] Voy. entre autres Wiltsch, *Kirchliche Geographie*, tome I et atlas Sacer.

[2] Antioche, l'une des métropoles de la civilisation païenne, l'un des centres où l'Orient et l'Occident échangeaient leur culture intellectuelle, fut en quelque sorte la Jérusalem de la Gentilité, une capitale chrétienne hellénique qui fit contrepoids à l'esprit étroitement judaïque de l'église de la Palestine. Une école théologique florissante y fut fondée au commencement du IVme siècle (de Pressensé, *Histoire des trois premiers siècles*, I, 404; Renan, *Les Apôtres*, p. 215 et suiv.).

ans, il fonda une multitude d'églises que les travaux de saint Pierre et surtout de saint Jean vinrent plus tard consolider. Éphèse, résidence de ce dernier apôtre, et les autres églises mentionnées dans l'Apocalypse, avaient déjà de son temps une grande importance; en outre, les évêchés de Césarée en Cappadoce, Néocésarée et Amasée dans le Pont, Ancyre en Galatie, Nicomédie en Bithynie, Hiérapolis en Phrygie, Icone en Lycaonie occupèrent aussi un rang considérable entre les nombreux évêchés érigés de bonne heure dans cette province. Les îles de Rhodes, de Cos, de Lemnos reçurent l'Évangile du continent de l'Asie Mineure. Tertullien affirme même que de son temps le christianisme avait déjà pénétré en Arménie. Peut-être son rapport est-il trop déclamatoire pour inspirer beaucoup de confiance. En tout cas, il est certain qu'il s'y répandit, soit de la Syrie, soit de l'Asie Mineure, vers la fin du IIIme siècle. Un jeune Arménien, nommé Grégoire, qui avait appris à le connaître pendant son séjour à Césarée en Cappadoce, le prêcha à son retour dans son pays. Vers ce même temps, à l'aide des Romains, sous l'autorité de Tiridate, descendant de ses anciens rois, l'Arménie, précédemment sujette de la Perse, avait recouvré son ancienne indépendance. Cette révolution, d'abord contraire aux progrès du christianisme, lui devint ensuite favorable; Tiridate, en effet, l'avait d'abord persécuté à l'exemple des Romains ses protecteurs. C'était l'époque des violences de Dioclétien et de Maximin. Mais Grégoire ne perdit point courage et Tiridate, voyant les succès qu'il obtenait parmi son peuple, finit par accueillir ses instructions et renonça au culte persoparthique, ainsi qu'un grand nombre de ses sujets. Ce succès valut à Grégoire l'arménien le surnom « d'Illuminateur. » Artaxata fut la métropole spirituelle de l'Arménie.

3° De la Syrie, le christianisme se répandit aussi à l'est, dans la Mésopotamie, soumise aux Romains depuis Trajan et devenue, depuis Caracalla, une province romaine. Il s'établit surtout à Édesse, non comme le rapporte la légende [1], du temps même de Jésus-Christ, par sa prétendue correspondance avec Abgar, quinzième toparque ou chef électif d'Édesse, mais au plus tard, vers le milieu du IIme siècle, sous le vingt-sixième toparque Abgar Bar-Manou et du temps de Bardesane, gnostique syrien, dont l'histoire nous atteste que cette ville comptait

[1] Eusèbe, I, 13.

déjà alors un assez grand nombre de chrétiens. Le christianisme pénétra même, quoique faiblement, dans cette direction encore plus loin et au delà des frontières de l'empire, dans le royaume des Parthes qui, vers la fin du IIme siècle, selon Bardesane, avait déjà reçu quelques lueurs de l'Évangile. Saint Pierre, à la fin de sa première Épître [1], salue les églises au nom de celle de Babylone comme s'il s'y fût trouvé alors ou comme s'il eût eu avec elle de récentes communications. Mais les interprètes ne sont pas d'accord entre eux sur l'église désignée sous ce nom. Les uns ont pensé qu'il s'agissait d'une Babylone dans la Basse-Égypte, d'autres que c'était Rome que l'apôtre désignait ainsi par une allusion semblable à celle de l'Apocalypse, d'autres enfin, avec plus de probabilité, ont pensé à Séleucie ou Ctésiphon, qui l'une et l'autre eurent des évêques.

C'est probablement d'Édesse que le christianisme se propagea dans ces parages, ainsi que dans la Perse proprement dite, où il doit y avoir eu quelques églises, si l'on en juge d'abord par le témoignage de Bardesane, puis par la tentative que fit vers la fin du IIIme siècle le persan Manès pour associer le christianisme à la religion de Zoroastre, enfin surtout par le grand nombre de chrétiens que cette province renfermait déjà et qui y furent alors persécutés.

Pendant que le christianisme se propageait de Palestine en Syrie, et de Syrie dans les différentes directions que nous venons d'indiquer, il se répandait aussi de Palestine en Égypte, et de là dans d'autres contrées.

L'évangéliste Marc passe dans la tradition pour le premier fondateur de l'église d'Alexandrie. D'autres attribuent cette fondation aux juifs égyptiens qui, selon les Actes des Apôtres, se trouvaient présents au discours de saint Pierre le jour de la Pentecôte. En tout cas, les relations que les juifs de la Palestine soutenaient avec ceux d'Égypte, notamment avec ceux d'Alexandrie, doivent avoir de très bonne heure contribué à répandre l'Évangile dans cette dernière ville. Grâce à l'idéalisme platonicien qui y était accrédité, il devait y trouver moins de répulsion que partout ailleurs. Nous y voyons déjà figurer parmi les premiers et les plus zélés propagateurs du christianisme des hommes dont l'éducation s'était faite à Alexandrie, tels qu'Apollos et vraisem-

[1] 1 Pierre V, 13.

blablement aussi Barnabas de Chypre. L'évangile dit des Égyptiens, l'épître attribuée à Barnabas, l'apparition de la Gnose égyptienne sont autant de preuves de l'influence que le christianisme exerça de bonne heure sur les doctrines judéo-alexandrines, lesquelles à leur tour réagirent sur lui en quelque mesure. Nous pouvons donc admettre avec Wiltsch[1] que dès le temps des apôtres il se trouvait déjà une église florissante à Alexandrie. Cette ville, comme nous aurons l'occasion de le voir ailleurs, devint dès la fin du IIme siècle le siège d'une école chrétienne fort importante dont Pantænus, selon les uns, Athénagore selon les autres, fut le fondateur, et qui exerça probablement une grande influence sur les progrès du christianisme en Égypte et dans les pays voisins.

D'Alexandrie, en effet, il se répandit encore avec la plus grande facilité à Cyrène et dans toute la Cyrénaïque ou Pentapole de Lybie, qui avait été comme elle colonisée par des Grecs, et, participant à sa civilisation, soutenait avec elle des rapports commerciaux journaliers. Ptolémaïs, Cyrène, Bérénice eurent de bonne heure des évêques.

A plus forte raison, le christianisme dut-il d'Alexandrie se propager dans la Basse-Égypte, peuplée comme elle de colonies juives et grecques qui la reconnaissaient comme leur métropole. Mais dans la moyenne et surtout dans la Haute-Égypte, l'ignorance de la langue grecque, l'usage prédominant de la langue copte, l'ancienne superstition païenne entretenue par l'autorité trop étendue encore que conservait le sacerdoce égyptien, apportaient de plus grands obstacles au progrès de l'Évangile. Toutefois, vers la fin du second siècle, il avait déjà des sectateurs dans la Thébaïde, comme le prouve le nombre assez grand de martyrs qu'elle compta pendant la persécution de Septime Sévère[2]. En l'année 235, l'Égypte possédait au moins vingt évêques, et elle en eut un plus grand nombre encore vers la fin de cette période. Indépendamment de celui d'Alexandrie, qui était le métropolitain du pays, les principaux étaient ceux de Thmuis et de Léontopolis dans la Basse-Égypte, de Nicopolis et de Cynopolis dans l'Heptanome, d'Antinoë, de Lycopolis et de Thèbes ou Diospolis dans la Haute-Égypte.

Ce fut probablement aussi d'Alexandrie que le christianisme fut porté

[1] Wiltsch, *Kirchl. Geogr.*, I, 54.

[2] Wiltsch, loc. cit., 54.

en Arabie. Saint Paul, il est vrai, s'y était rendu peu après sa conversion ; mais il n'y avait séjourné que peu de temps, et nous ne savons ni jusqu'où il avait pénétré dans cette contrée ni les traces qu'il y avait laissées de son passage. Très probablement il n'avait visité que la portion de l'Arabie la plus voisine de Damas. Quant aux temps postérieurs à saint Paul, Eusèbe raconte que vers l'an 190 Pantænus, chef de l'école chrétienne d'Alexandrie, entreprit un voyage chez les peuples habitant plus à l'Orient, et pénétra jusque dans l'Inde. Mais sous ce nom, Eusèbe désigne peut-être l'Arabie heureuse qui portait alors le nom d'Inde intérieure. Il rapporte aussi que, dans la première moitié du siècle suivant, un gouverneur de l'Arabie (sans doute de la partie de ce pays soumise aux Romains) fit prier Origène de venir conférer avec lui et que celui-ci s'y étant rendu, demeura en relations suivies avec les communautés chrétiennes fondées en Arabie, en particulier avec celle de Bostra, la plus importante de toutes, sur les frontières de la Syrie. Du reste, les mœurs nomades des Arabes et l'influence prépondérante et antichrétienne que les juifs exerçaient chez eux durent y contrarier les progrès de la foi [1].

L'Asie Mineure, où nous avons vu pénétrer le christianisme par les travaux de saint Paul, fut aussi un foyer important pour ses progrès ultérieurs. L'apôtre lui-même, dans son second voyage d'évangélisation, après avoir parcouru la Phrygie, la Galatie, la Mysie et la Troade, s'embarqua dans cette province pour passer en Europe, aborda en Macédoine où il fonda des églises, à Philippe d'abord, première ville d'Europe où l'Évangile fut prêché, puis à Thessalonique, à Bérée, et se rendit en Illyrie, d'après son propre témoignage [2], mais à une époque difficile à déterminer. De Bérée il passa dans l'Attique, où il fonda une église à Athènes, et de là se rendit à Corinthe qui devint pour le christianisme en Grèce le poste le plus important. Elle eut, ainsi qu'Athènes, à l'instar d'Alexandrie, une espèce d'école de catéchisation qui rendit quelques services dans le second siècle. Eusèbe [3] mentionne une épître de Denys, évêque de Corinthe, à l'église de Lacédémone. Du

[1] M. Silvestre de Sacy ne croit point qu'Origène eût pénétré en Arabie jusqu'à la Mecque et pense qu'en tout cas les chrétiens y furent très peu nombreux (*Acad. des Inscr.*).

[2] Rom., XV, 19.

[3] Eusèbe, IV, 23.

reste, selon Fallmerayer [1], le christianisme eut bien moins d'adhérents en Grèce qu'il n'en avait eu plus à l'orient [2]. L'esprit national y était, surtout dans le Péloponèse, encore trop vivace, trop épris de l'ancienne civilisation grecque, trop hostile à tout ce qui venait des juifs pour goûter la prédication chrétienne. Une preuve de cette répugnance, c'est le petit nombre d'églises fondées en Grèce et le petit nombre de martyrs qu'elles comptèrent pendant les persécutions. Le grand martyrologe de l'empereur Basile n'en énumère que dix-sept, dont neuf appartenaient à Corinthe, c'est-à-dire à une population mélangée et où les véritables Grecs étaient en minorité. L'île de Crète, au midi de la Grèce, évangélisée par saint Paul dans le cours de ses voyages, eut à Gortyne, à commencer par Tite, cinq évêques dans le cours de cette période [3].

De l'Asie Mineure, le christianisme se répandit aussi en Thrace, mais à une époque un peu plus tardive et par les communications maritimes, à Byzance, à Héraclée sur le Pont-Euxin, à Anchialus; Tomi, sur cette même mer, et Dorostorus sur le Danube eurent, du temps de Dioclétien, l'une un évêque et l'autre des martyrs.

Rome, qui fut pour l'occident et les pays de langue latine un foyer de christianisme si important, comptait déjà vers l'an 57 ou 58, où saint Paul écrivait son épître aux Romains, un certain nombre de disciples de l'Évangile. D'où l'avaient-ils reçu ? Peut-être, malgré l'éloignement des lieux, était-ce directement de Palestine, par les juifs hellénistes et les prosélytes qui revenaient d'assister aux fêtes de Jérusalem, ou bien de quelque autre de ces villes d'orient qui étaient en rapport continuel avec la métropole de l'empire. En tous cas, l'origine orientale de l'église de Rome nous est attestée par de nombreux indices : d'abord par les noms de ceux de ses membres que Paul salue à la fin de son épître (24 noms grecs sur 6 noms romains), puis par ceux des premiers évêques de Rome, 28 ou 30 dont la moitié sont grecs; puis par ceux des premiers auteurs chrétiens qui écrivirent à Rome, et qui tous, à l'exception peut-être de Novatien, écrivirent en grec, puis par

[1] *Geschichte der Morea*, I, 110.

[2] Voy. Renan, *Les Apôtres*, p. 374. Les vrais Grecs, alors comme aujourd'hui, très jaloux de leur histoire, très absorbés par le souvenir de leur passé, se prêtèrent peu à la prédication nouvelle; ils furent toujours médiocrement chrétiens (Confér. de Londres, 1880).

[3] Wiltsch, loc. cit., p. 122.

les inscriptions grecques les plus anciennes trouvées dans les catacombes[1]; enfin, par des formules de la liturgie grecque, conservées en grec dans la liturgie romaine (*Kyrie eleison*, εἰς αἰῶνας ἀπ' αἰῶνος).

Saint Paul ne se contenta pas de correspondre de loin avec l'église de Rome; pressé du désir de s'y rendre en personne, il profita des accusations des juifs de Jérusalem pour en appeler à l'empereur et se faire transporter en captif dans la ville des Césars. Son séjour y donna une nouvelle impulsion au christianisme, dont les sectateurs au rapport de Tacite y formaient déjà, du temps de Néron, *multitudo ingens*.

De Rome, il se répandit de bonne heure dans les autres parties de l'Italie, où, dès avant le IVme siècle, on comptait un grand nombre d'évêchés, indépendamment des églises fondées dans d'autres villes, et qui nous sont connues par l'histoire de leurs martyrs. Presque toutes avaient des évêques du temps de Constantin.

Du midi de l'Italie ou peut-être d'orient, vu les rapports que soutenaient avec lui des anciennes colonies grecques, le christianisme fut porté en Sicile, où Catane et Syracuse devinrent ses principaux chefs-lieux.

En suivant ses progrès dans la même direction, nous le voyons passer de Rome dans le nord-ouest de l'Afrique. Ce n'est point, en effet, de l'Égypte ni de la Cyrénaïque qu'il put y pénétrer[2]. La différence de langage et de civilisation s'y opposait, et nous voyons que la province intermédiaire de Tripoli comptait à peine quelques chrétiens. Saint Augustin reconnaît que c'est bien de Rome que le christianisme fut porté à Carthage[3], qui, rebâtie par Jules César et par Auguste, cinquante ans avant Jésus-Christ, était rapidement devenue, en qualité de colonie romaine, une ville opulente et lettrée, où la langue latine était en usage et qui soutenait avec la métropole des rapports journaliers. C'est vers la fin du second siècle, sous Septime Sévère, que son église commence à jouer un rôle important[4]. Les chrétiens y formaient

[1] De Rossi, *Iscrizioni cristiane*, p. 1-43, *Rom. sotterr. crist.*, II, tav. 29-47, p. 236-237. M. de Rossi dit expressément : « L'usage constant de la langue grecque sur les épitaphes des papes est une preuve manifeste que le grec fut la langue ecclésiastique de l'Église romaine au IIIme siècle. » — Voy. de même Milman, *Latine Christianity*, I, 27, et nos conférences sur les Catacombes, p. 38, et le cimetière de Calliste, p. 14.

[2] Blumhardt, I, 264.

[3] Wachsmuth, *Cultur-Geschichte*, I, 446. *Zeitschr. f. hist. Th.*, 1852, et Blumh., I, 262.

[4] Münter, *Primordia ecclesiæ africanæ*. Voy. *Zeitschr.* l. c., p. 120.

alors une multitude assez considérable pour que Tertullien ne parût pas trop exagérer en disant dans son apologie : « Nous ne sommes que d'hier, et déjà nous remplissons vos villes, vos municipes, les places publiques, le palais, le forum. » « La ville est assiégée, s'écrie-t-on à Carthage. Dans les champs, dans les forteresses, dans les îles, on ne rencontre que chrétiens ; gens de tout âge, de tout sexe, de toute condition, et déjà même de toute dignité s'affilient à cette secte. »

Nous verrons que la littérature chrétienne y fleurit beaucoup plus dans ces premiers temps qu'à Rome elle-même. C'est là que l'église latine trouva pendant plusieurs siècles ses écrivains les plus illustres ; c'est d'Afrique que Rome recevait ses magistrats et ses jurisconsultes les plus distingués ; il y eut à Carthage, dès le commencement du IIIme siècle, une espèce d'école catéchétique pour l'évangélisation de l'Afrique romaine.

De ce centre de civilisation le christianisme se propagea facilement vers l'ouest dans la Numidie et dans la Mauritanie, jusqu'au détroit de Gibraltar, du moins parmi ceux des habitants qui soutenaient des rapports suivis avec l'Afrique romaine ; car, quoique Arnobe signale quelques Gétules de l'Atlas convertis vers l'an 300, ces peuples pasteurs et nomades qui ne parlaient que la langue mauresque ou tout au plus la langue punique, étaient difficilement atteints par l'Évangile, ainsi que par la civilisation. Nous voyons déjà figurer quatre-vingts ou quatre-vingt-dix évêques au concile de Carthage en 258. Il est vrai qu'en Afrique, ainsi qu'en Italie, le nombre des évêques fut toujours plus élevé qu'ailleurs, proportionnellement à la population.

C'est très probablement des côtes de la Mauritanie Tingitane que le christianisme, comme plus tard l'islamisme, pénétra dans l'Espagne et la Lusitanie, dont la Tingitane pouvait être considérée comme une annexe. On y comptait déjà à la fin du troisième siècle trois évêques, ceux de Mérida, d'Estoy et d'Évora ; dans la Tarragonaise, on distinguait ceux de Bigorre et de Tolède. Dans la Bétique, on en comptait un plus grand nombre, entre autres ceux de Séville, de Cordoue, de Malaga, d'Elvire (Illiberis) ; dans cette dernière ville, en 305, se tint un célèbre concile où assistèrent dix-neuf évêques espagnols.

Dans la Gaule, le christianisme s'introduisit de différents côtés.

Et d'abord au midi. Depuis qu'une colonie phocéenne, partie des côtes de l'Asie Mineure, avait apporté la civilisation grecque à Marseille,

d'où elle s'était propagée avec le commerce dans les villes des bords du Rhône, surtout à Arles, à Vienne et à Lyon, ces villes, où la langue grecque était encore parlée de préférence à la langue latine, étaient demeurées en relations intimes avec la Grèce et avec l'orient. Lyon, entre autres, comptait chez elle beaucoup d'Asiatiques qui y étaient attirés par le mouvement des affaires, et parmi eux plusieurs chrétiens. Dès que ceux-ci s'étaient vus assez nombreux pour former une église, ils avaient demandé un évêque et des prêtres à Polycarpe, évêque de Smyrne, qui leur avait envoyé Pothin et Irénée. Les églises de Lyon et d'Arles prirent un accroissement rapide; celle de Lyon fonda des succursales à Vienne et à Autun, et ces communautés chrétiennes se recrutèrent encore d'autres Asiatiques, fuyant la terrible persécution de Smyrne. Aussi est-ce aux églises de l'Asie Mineure que les chrétiens de Lyon et de Vienne envoyèrent en langue grecque le détail des persécutions qui les atteignirent à leur tour en l'an 177. La plupart des martyrs mentionnés dans leur récit portent aussi des noms grecs.

Cependant, depuis Jules César, les Romains aussi avaient fondé au midi de la Gaule de nombreuses colonies composées de Gallo-Romains, et établi chez elles des écoles bientôt célèbres. Nous voyons plusieurs de ces Gallo-Romains mêlés aux Grecs dans les églises déjà mentionnées; par eux le christianisme fut propagé dans d'autres villes voisines, puis dans les provinces du nord, du centre et de l'ouest. Mais dans ces contrées, le christianisme rencontra un obstacle qu'il n'avait pas trouvé dans le midi, savoir l'ancienne religion celtique qui y avait eu autrefois, surtout aux environs de Chartres, son quartier général, et qui, malgré la destruction du corps des Druides, exerçait encore beaucoup d'empire sur les esprits. Cependant il réussit à prendre pied dans les classes les plus éclairées de la population gallo-romaine.

Au IIIme siècle, il y fut aussi apporté directement de Rome. Selon Grégoire de Tours[1], le pape Fabien avait organisé une mission qui arriva en Gaule au commencement de la persécution de Décius. Elle se composait de sept évêques, suivis de beaucoup de prêtres et de diacres. Les principaux, au dire de la tradition, furent Trophime, évêque d'Arles, et Denys de Paris, que la légende a confondu avec Denis

[1] Gregorius Turonensis, *Historia Francorum*, I, 28. Guettée, *Histoire de l'Église de France*.

l'aréopagite, tout en faisant de celui-ci l'auteur de l'ouvrage pseudonyme publié sous son nom. Il souffrit, dit-on, le martyre à Paris, avec deux autres évêques, sur la colline consacrée à Mercure, qui prit de là le nom de *Mons Martyrum* (Montmartre).

Les papes successeurs de Fabien, Étienne et Sixte II entre autres, continuèrent à envoyer en diverses parties de la Gaule des prêtres pour les évangéliser. Tels furent Savinien, apôtre de Sens, et quatre de ses disciples qui prêchèrent à Troyes, à Chartres, à Tours, à Orléans, puis Eutropius, premier évêque de Saintes, etc., etc[1].

M. Edmont Le Blant[2] a repoussé, par l'autorité de l'épigraphie, les légendes accréditées sur l'antiquité apostolique des églises de la Gaule. La carte dont il accompagne son ouvrage fait ressortir le progrès très inégal de la foi chrétienne dans les différentes provinces, sa précocité sur les bords du Rhône, de Marseille jusqu'à Lyon, et ses tardifs progrès à l'ouest et au nord. A Bordeaux, à Amiens, à Paris, les épitaphes chrétiennes appartiennent au IVme siècle.

De la Gaule enfin le christianisme poursuivit ses progrès dans quatre directions différentes :

1° Au sud-ouest, dans la partie septentrionale de l'Espagne, notamment à Sarragosse, à Léon, à Astorga, sièges d'évêchés au IIIme siècle.

2° Au nord-ouest, dans la partie romaine de la Grande-Bretagne, où se trouvaient au commencement du quatrième siècle trois évêques au moins, ceux de Londres, de Lincoln et d'York, dont les noms figurent en 314 dans les actes du concile d'Arles. Selon Bède, le christianisme y aurait été apporté directement de Rome par des missionnaires, sur la demande que le roi Lucius aurait adressée au pape Éleuthère. Mais l'attachement exclusif de Bède au siège de Rome rend ici son témoignage bien suspect, lorsque nous savons d'autre part que l'Église bretonne, jusqu'à la conquête des Anglo-Saxons, repoussa le rite romain et l'autorité papale, et admit des formes orientales de culte qui paraissent lui avoir été apportées soit directement de l'orient, soit par l'intermédiaire des églises de la Gaule méridionale. Au reste, de même qu'en Gaule, le christianisme rencontra en Bretagne de sérieux obstacles dans les restes persistants du druidisme.

[1] Voy. *Gallia Christiana.*

[2] Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule.*

3° De la Gaule la foi chrétienne se propagea encore au nord-est dans une partie de la Germanie cisrhénane, entre autres à Cologne, dont l'évêque Maternus siégea en 313 dans la commission qui, à Rome, fut chargée de juger les donatistes.

4° Enfin le christianisme se répandit à l'est de la Gaule, dans l'Helvétie occidentale, probablement à la fin du second siècle ou dans le cours du troisième. Genève, faisant partie du pays des Allobroges, dont Vienne était alors la capitale, il est probable que les premiers évêques de Vienne y envoyèrent prêcher l'Évangile [1]. Ce qu'il y a de certain, c'est que vers la fin du troisième siècle il y avait à Genève un évêque qui obtint de Constance Chlore la permission de rebâtir son temple déjà en ruine.

Plus à l'est encore, dans la Rhétie et la Norique on aperçoit quelques traces du christianisme, apporté, dit-on, sous Dioclétien, par un évêque nommé Narcisse [2]. A Augsbourg, une jeune vierge Afra et deux ou trois autres femmes subirent le martyre sous ce prince. On parle aussi de quarante soldats martyrisés à Lorch. Mais il paraît que c'était d'Italie plutôt que de la Gaule que le christianisme avait pénétré par des prisonniers chrétiens dans ces régions, pendant les guerres livrées par les Romains en Pannonie, en Décie et en Mésie au troisième siècle. Quant aux missions des envoyés d'Irénée, évêque de Lyon, à Besançon et à Bâle, il faut les reléguer dans le domaine de la légende [3].

Ainsi, au moment où Constantin rendit la paix à l'Église, le christia-

[1] Nous voyons en effet que pendant tout le moyen âge, son siège épiscopal dépendit du siège métropolitain de Vienne. C'est ce que semble indiquer aussi cette phrase mise en tête de l'ancienne bible manuscrite conservée dans la bibliothèque de Genève : *Genevensis ecclesia a Paracodo et Dionysio viennensibus episcopis fundata*. Selon MM. Gelpke et Naef (*Les premiers jours du christianisme en Suisse*), c'est dans la première moitié du troisième siècle que ces deux missionnaires, qualifiés d'évêques dans la tradition, évangélisèrent Genève. De Genève, placée à l'extrémité du pays des Allobroges et sur les frontières de l'Helvétie, le christianisme se propagea avec la civilisation romaine dans le centre de la contrée, suivant d'une part le cours du Rhône, de l'autre la chaîne du Jura. Il est probable, selon M. Naef (p. 69), que ces deux courants vinrent se réunir par le haut Valais et aux environs de Zurich par Vindonissa (Windisch), place de guerre où stationnaient 12 cohortes romaines et qui devint plus tard le siège d'un évêché.

[2] Wiltsch, *Kirchl. Geogr.*, I, p. 42.

[3] V. Montet, *Légende d'Irénée*, 1880, p. 81.

nisme était déjà répandu dans tout l'empire romain et même en maint endroit il en avait dépassé les limites, en Perse par exemple, en Arabie, en Arménie, en Norique. La partie civilisée du monde ancien avait été le principal théâtre de ses conquêtes, mais c'était le long des côtes de la Méditerranée et dans les villes occidentales et méridionales du Pont-Euxin qu'il avait gagné le plus de sectateurs. Sauf quelques faibles rameaux jetés du côté de la Haute-Asie, son mouvement général dans cette période, conforme à celui de la civilisation, fut d'orient en occident. C'est en orient qu'il s'était d'abord propagé et que ses progrès avaient été le plus rapides. La moyenne Italie et l'Afrique proconsulaire pouvaient seules rivaliser à cet égard avec l'Asie Mineure et la Basse-Égypte. Antioche, Alexandrie, Éphèse, les deux Césarée étaient alors les foyers les plus radieux du christianisme[1].

Comme on a pu le voir par tout ce qui précède, dès le temps des apôtres c'était dans les grandes villes, et surtout dans les plus illustres, qu'il se propageait d'abord; c'était là qu'il trouvait les vieilles superstitions le plus ébranlées, les écoles les plus nombreuses et les plus célèbres, là aussi que devait l'introduire de préférence la multiplicité des rapports sociaux. Puis de ces vastes foyers il rayonnait peu à peu dans les contrées environnantes, dans les villes de second ordre, d'Éphèse, par exemple, à Colosses, à Smyrne, à Philadelphie, à Pergame, puis dans les petites villes et dans les bourgs, comme de Néocésarée à Comana, quelquefois aussi mais bien plus faiblement dans les campagnes, comme Pline le jeune nous l'atteste pour la Bithynie et comme le prouve l'institution des chorévêques.

Dans l'origine, et même assez longtemps après, le christianisme trouva peu d'accès dans les classes élevées. Ainsi que l'observe Plank, à cette époque les grands, entourés du cortège de leurs clients, étaient presque inabordables pour des gens obscurs dont l'extérieur et le langage attiraient leur mépris. Ceux qui n'étaient pas détournés du christianisme par des motifs politiques, par des raisons d'État, l'étaient par les tendances matérialistes qui, au premier et au second siècle, dominaient dans les rangs supérieurs. C'est ce qu'attestent les apôtres[2], ce que confirme

[1] Voy. Wiltsch, *Atlas sacer.*, première planche.

[2] C'est ce qu'attestent saint Paul quand il dit (1 Cor. I, 26) : « Il n'y a parmi nous ni beaucoup de puissants ni beaucoup de nobles, » Jacques (II, 5-7), Jérôme (*in Gal.* c. 5) : *Ecclesia christiana de vili plebeculâ congregata est.* Au second siècle,

le témoignage des ennemis de l'Église, d'Octavius dans Minuc. Félix [1], de Celse en particulier qui lui reprochait de « ne compter dans ses rangs que des gens de basse condition, des cardeurs de laine, des cordonniers, des foulons, des mendiants et des esclaves [2]. » Un contemporain de Celse, l'auteur de l'épître à Diognetus, tournait ce reproche en éloge [3].

Il ne faudrait pas cependant s'exagérer la condition pauvre et obscure des chrétiens de ce temps. L'histoire nous parle d'un consul Flavius Clemens et de deux nobles dames persécutés comme tels par Domitien, de sénateurs chrétiens protégés d'abord, puis persécutés par Septime Sévère, d'un édit de Valérien contre les personnes de qualité qui embrassaient la foi nouvelle, enfin de la présence de chrétiens nombreux jusque dans le palais de Dioclétien. Le chevalier de' Rossi a lu sur des épitaphes chrétiennes de ces temps-là les noms de plusieurs dames issues des familles illustres des Cornélius, des Cécilius, des Fabius, des Émile [4].

Toutefois, à parler d'une manière générale, c'était plutôt dans la classe moyenne et laborieuse (chez les artisans, les négociants, les petits propriétaires, chez des gens dont la vie était sédentaire et retirée), que l'élévation spirituelle et morale du christianisme, l'énergie, la dignité, qu'il savait imprimer aux âmes, devaient surtout lui faire trouver faveur.

Quant au degré d'instruction qui distinguait ces prosélytes, saint Paul écrivait aux Corinthiens [5] que de son temps on ne trouvait parmi eux ni beaucoup de savants ni beaucoup de sages selon le monde, et Celse, s'emparant de cette assertion et la tournant en reproche, affirmait [6] que les docteurs chrétiens éloignaient d'eux tout ce qui avait quelque sagesse et quelque prudence, et, fuyant avec soin la rencontre des personnes éclairées, n'attiraient à eux que des femmes, des enfants, des gens sans expérience. C'est dans ce même sens qu'Octavius, dans

Blandine, Félicité, Euelpis, Potamiœna, Boniface, tous martyrs, étaient de condition servile. Plank, *Geschichte der kirchlichen Verfassung*, I, 48.

[1] Min. Félix, *Octav.*, 8.

[2] Origenes, *Contra Celsum*, 55. Min. Félix, ibid., 12.

[3] Ils sont pauvres, disait-il, mais ils enrichissent plusieurs.

[4] *Rom. Sotter.*, I, p. 309, et suiv. tav. 30, 31.

[5] 1 Cor., I, 26.

[6] Origene, l. c., III, 45, 55.

le dialogue de Minucius Félix[1], les appelle *lucifugax natio.* Il y avait dans ce reproche tout au moins une grande exagération, car si, comme l'observent Origène, Tatien, Clément d'Alexandrie, les chrétiens se faisaient gloire de communiquer aux plus ignorants les vérités sublimes révélées par Jésus-Christ, ils cherchaient aussi et trouvaient des prosélytes parmi les esprits cultivés. Cela est vrai surtout depuis l'époque de Justin Martyr, plus vrai encore depuis la fondation de l'école catéchétique d'Alexandrie, et particulièrement depuis Origène, parmi les disciples duquel nous voyons figurer une foule d'hommes fort avancés dans les sciences, et qui joignaient comme lui de grandes lumières à un zèle ardent pour l'Évangile. Eusèbe[2] en nomme un grand nombre, surtout parmi les martyrs de la Palestine, dont le plus illustre fut son ami Pamphile. Vers la fin du troisième siècle, Arnobe[3] faisait remarquer le grand nombre d'hommes exerçant des professions lettrées, que l'Évangile comptait alors parmi ses sectateurs.

Il nous resterait à apprécier le nombre et la proportion des chrétiens répandus sur le globe, ou au moins dans l'empire romain, au commencement du IVme siècle. Mais nous manquons pour cela des documents statistiques les plus essentiels. Quelques vagues déclarations des Pères de l'Église, exagérées dans l'un ou l'autre sens selon les besoins de leur argumentation, ne peuvent fournir aucune base assurée aux calculs. Aussi les historiens se sont-ils écartés prodigieusement dans leurs appréciations. Ainsi que Tzschirner, nous sommes certain que même dans les grandes villes comme Antioche et Alexandrie, où le christianisme était le plus répandu, la supériorité numérique appartenait encore aux païens. Nous avons hasardé ailleurs[4] de fixer la proportion du nombre des chrétiens en orient à un dixième, en occident à un quinzième de la population totale, ce qui revient en moyenne au douzième que proposait La Bastie[5].

Mais après tout, dans cet ordre de choses, la prépondérance du nombre a peu de valeur. Une religion n'a que faire d'une masse de sectateurs qui ne lui appartiennent que nominalement, ou par le hasard de

[1] Min. Fél., *Octav.* c. 5, 8, 12.
[2] Eusèbe, VII, 32.
[3] Arnobe, *Disputationum adversus gentes*, II, 7.
[4] *Hist. de la destruct. du pagan. en Orient*, p. 36.
[5] *Acad. des Inscr.*, t. 42, p. 77.

la naissance. Ce qui compte en cette matière, c'est la valeur et la puissance des convictions personnelles, c'est le zèle qu'on déploie, ce sont les sacrifices qu'on s'impose pour ses croyances. C'est par là qu'au commencement du quatrième siècle le christianisme força ses plus implacables persécuteurs à lui accorder la tolérance, en attendant que Constantin lui assurât la liberté.

CHAPITRE II

L'ÉGLISE ET SON GOUVERNEMENT

Les considérations qui précèdent ne suffiraient pas à expliquer les progrès du christianisme et la consistance qu'il acquit dans les trois premiers siècles, si l'on ne tenait compte du lien ecclésiastique qui dès l'origine unit entre eux ses sectateurs.

A la vérité, durant la carrière terrestre de Jésus, c'est à peine si l'on peut parler d'une *Église,* dans le sens que nous attachons d'ordinaire à ce mot, c'est-à-dire d'une société chrétienne régulièrement constituée. Celui d'*ἐκκλησία,* que saint Matthieu met dans la bouche du Maître en deux circonstances (Matt. XVI, 18; XVIII, 17), est synonyme, dans l'une d'elles, du royaume de Dieu qu'il venait préparer sur la terre avec le concours de ses disciples, et désigne dans l'autre une réunion occasionnelle de frères appelée, dans l'intérêt de la paix, à juger des griefs mutuels portés devant eux. « Il est naturel[1] de supposer que l'évangéliste, écrivant à une époque où il existait des communautés de chrétiens organisées, ait pu songer à celles-ci et choisir l'expression grecque en conséquence. »

Toutefois Jésus, non content de grouper ses disciples autour de lui pour les instruire et les associer à son œuvre, leur apprenait à s'aimer, à se soutenir, à se considérer comme membres d'un même corps. Sa mort ne les dispersa que pour un instant; le souvenir de sa présence, l'attente de son retour, son esprit qui les animait tous, ne tardèrent pas à les réunir. Nous les voyons à Jérusalem s'assembler régulièrement dans une modeste chambre haute. « Là, dit saint Luc[2], animé d'un

[1] Reuss, *Histoire évangélique*, p. 432.
[2] Actes, I, 14.

même esprit, ils persévéraient dans la prière avec de saintes femmes, avec les frères de Jésus et Marie sa mère. » Les nouveaux disciples qu'ils baptisèrent le jour de la Pentecôte, et ceux qui dès lors se joignaient chaque jour à eux, participaient à ces réunions.

A cette époque ils ne songeaient point encore à renoncer au culte national. Tout en s'assemblant en particulier et « de maisons en maisons » pour commémorer la mort du Sauveur, et prier en son nom, « ils étaient chaque jour[1] assidus au temple. » L'Église n'était donc encore qu'une société religieuse restreinte, formée au sein d'une communauté plus considérable dont elle ne songeait point à se séparer. Ce furent les mesures persécutrices et violentes du sanhédrin qui, les premières, déterminèrent cette séparation.

Quand les disciples de Christ se virent l'objet de la haine persistante de leurs anciens coreligionnaires, quand le sanhédrin leur eut défendu avec menaces de prêcher au nom de Jésus, quand on leur eut fermé les synagogues et qu'on eut déclaré le temple souillé par leur présence, en un mot quand on les eut réduits à ne plus être qu'une secte, ils comprirent ce que Jésus ne leur avait point déclaré ouvertement, mais ce qu'il avait eu certainement en vue, c'est que sa doctrine devait les élever au-dessus du judaïsme. Ils commencèrent dès ce moment à former un corps séparé, et pour se soutenir mutuellement contre la haine de leurs adversaires, ils s'unirent entre eux d'une manière d'autant plus intime qu'ils étaient plus persécutés.

La prédication de l'Évangile aux gentils, l'abolition de la circoncision séparèrent d'une manière plus décisive encore l'église de la synagogue et achevèrent de donner aux chrétiens une existence indépendante.

Le culte cérémoniel, marque distinctive de la religion des juifs, était ainsi devenu un hors-d'œuvre dans celle des chrétiens; après qu'Adrien eut interdit aux juifs l'accès de Jérusalem, la séparation fut définitive et de là date, selon Hausrath, le travail de l'Église pour se constituer en association indépendante du judaïsme. A plus forte raison, les païens convertis au christianisme durent-ils se regarder comme un corps absolument séparé de leurs anciens coreligionnaires avec lesquels leurs nouvelles croyances, leur nouvelle manière d'honorer Dieu, leur

[1] Actes, II, 46.

nouveau genre de vie les mettaient en opposition directe. L'Église forma dès lors une société distincte et *sui generis* qu'on ne pouvait confondre avec aucune autre. C'est depuis cette époque, que la notion d'Église chrétienne prit véritablement de la consistance, et c'est particulièrement dans les écrits de saint Paul que nous la voyons se caractériser avec netteté. Ce nom d'Église (ἐκκλησία) désignait quelquefois[1] les réunions de croyants formées en chaque pays, en chaque lieu particulier. Dans ce sens il y avait autant d'églises différentes que de pays, que de villes, que de lieux, en un mot, où la lumière de l'Évangile avait pénétré. Mais le plus souvent les apôtres parlent de l'Église comme d'un corps unique, comprenant tous les hommes qui par leur union commune avec le Sauveur étaient intimement liés entre eux, quels que fussent d'ailleurs leur langage, leur origine, leur degré de civilisation[2]. Ce corps pouvait ainsi embrasser l'humanité tout entière, et c'était dans la prévision de cette extension indéfinie, que saint Paul disait aux chrétiens : « Il n'y a plus de Juif, de Grec ni de Scythe, d'esclaves ni d'hommes libres, de nationaux ni d'étrangers ; il n'y a qu'un corps et qu'un esprit comme il n'y a qu'une foi et une espérance. » Dans ce sens l'Église était donc la communion de tous les croyants liés entre eux par l'esprit de Christ, comme les membres d'un même corps sont liés entre eux par l'esprit qui les anime tous, et par leur soumission à un même chef[3].

A ces sociétés chrétiennes, dont la communauté de foi et la charité mutuelle formaient le plus intime lien, on avait peu songé dans l'origine à donner une organisation régulière, un gouvernement proprement dit. Jésus lui-même n'en avait prescrit aucun, et ses disciples attendant à chaque instant sa venue et le royaume du ciel où il allait les introduire, il leur suffisait de s'y préparer ensemble par les élans de leur dévotion. L'Église n'était pour eux qu'une tente passagère servant de péristyle aux tabernacles éternels. A quoi bon des règlements et une organisation fixe pour une économie qui devait bientôt prendre fin ?

Cependant, cette économie se prolongeant et l'Église prenant toujours plus d'extension, pour empêcher l'anarchie de s'y introduire, il fallut bientôt instituer dans chaque communauté une forme de gouver-

[1] Actes, IX, 31.
[2] Hausrath, III, 538.
[3] Éphés., IV, 3-6.

nement qui y fît régner l'ordre et l'union, et fonder en même temps une organisation plus étendue qui liât ces communautés entre elles et les réunît extérieurement en un même corps.

Assistons sous ce double rapport à la formation du gouvernement ecclésiastique, et d'abord voyons comment il se constitua dans chaque église particulière.

I. GOUVERNEMENT DES ÉGLISES PARTICULIÈRES

1. CLERGÉ ET LAÏQUES

Tant qu'une communauté était peu nombreuse, et composée de membres zélés, tous ces membres, à proportion des dons spirituels qu'ils possédaient, prenaient une part plus ou moins active à son gouvernement. Sans doute son fondateur, aussi longtemps qu'il était présent, surtout si c'était un apôtre ou un disciple distingué, y exerçait de fait une sorte de dictature, semblable à celle des missionnaires de nos jours dans les églises qu'ils réussissent à fonder; il prenait l'initiative des mesures les plus importantes, et en son absence y laissait des conducteurs de son choix.

Cependant les apôtres eux-mêmes étaient loin de s'attribuer un sacerdoce, une sacrificature exclusive, semblable à celles des prêtres juifs; ils ne s'appelaient point chefs de l'Église, mais laissant ce titre à Jésus-Christ [1], au nom duquel seul les chrétiens étaient baptisés, ils ne voulaient être que les ministres de celui en qui ils avaient cru [2]. Ils se maintenaient avec les autres croyants dans un rapport de parfaite égalité, les regardant comme investis, eux aussi, d'un sacerdoce spirituel. « Vous êtes, leur disait saint Pierre, un peuple de sacrificateurs, les héritages du Seigneur [3]. » Aussi reconnaissaient-ils le droit de prêcher et d'enseigner à ceux qui en avaient reçu le don et qui avaient quelque pensée pieuse à communiquer à leurs frères. C'était une question d'aptitude et non de prérogative. Les femmes seules, à raison de la faiblesse de leur sexe et de la modestie qui leur convenait, étaient exclues par saint Paul de ce droit [4].

[1] 1 Cor., I, 13; III, 9.
[2] 1 Cor., IV, 1.
[3] 1 Pier., II, 9.
[4] 1 Cor., XIV, 34. 1 Tim., II, 12.

Tous les fidèles étaient d'ailleurs admis à prendre part à l'administration de l'Église. Quand il s'agit de nommer à Judas Iscariot un successeur dans l'apostolat, les disciples convoqués dans ce but proposent Juste et Matthias, entre lesquels on tire au sort. C'était surtout quand il s'agissait de fonds à administrer et de secours à distribuer, que les apôtres, pour se décharger de toute responsabilité à cet égard, faisaient intervenir la communauté. Ainsi ce fut l'assemblée des fidèles qui, sur la demande des apôtres, institua le diaconat et choisit dans son sein les sept diacres hellénistes [1]. L'associé dont parle saint Paul [2] comme devant l'accompagner dans son voyage et porter les secours qu'il se proposait de recueillir, avait été nommé à cet effet par le suffrage des églises.

La communauté intervenait de même dans toutes les mesures d'un intérêt général. C'est ainsi que toute l'Église de Jérusalem prit part à la décision concernant l'exemption des rites juifs [3]. Ce fut, non seulement au nom des apôtres et des anciens, mais au nom de tous les frères qu'elle fut communiquée aux églises, et l'on y assembla également tous les fidèles pour ratifier l'arrêté qui avait été pris [4]. Les épîtres de saint Paul, adressées presque toutes aux églises elles-mêmes, semblent indiquer par là que c'est à elles qu'appartient la décision des affaires qui y sont traitées. Lorsqu'il recommande [5] l'exclusion de l'incestueux de l'église de Corinthe, il suppose que cette mesure doit partir de la communauté, et il se transporte en esprit au milieu d'elle pour que les fidèles prennent part à l'exécution de la sentence. Enfin quand il engage les chrétiens [6] à soumettre leurs différends à des arbitres choisis parmi eux, il ne désigne nullement pour cela les présidents des églises, mais de simples fidèles au choix des parties. A la fin du premier siècle, Clément Romain, dans sa première épître aux Corinthiens, suppose encore l'exercice de ces droits de la communauté. « Vous avez, dit-il (c. 44), déposé de la prêtrise des hommes choisis par les apôtres, ou par d'autres hommes éminents, avec le con-

[1] Actes, VI, 5.
[2] 2 Cor., VIII, 19.
[3] Actes, XV, 22-23.
[4] Ibid., V, 30.
[5] 1 Cor., V, 5.
[6] 1 Cor., VI, 5.

sentement de toute l'Église. » Il engage (c. 54) les auteurs du schisme de Corinthe à s'en remettre au jugement de la majorité[1], et à se retirer si elle l'ordonne.

Tels étaient les droits que dans l'origine, et même sous des conducteurs qu'on regardait comme divinement inspirés, on n'hésitait pas à reconnaître aux membres des églises chrétiennes.

Mais à mesure que chacune d'elles devenait plus nombreuse, l'inégalité de zèle, de talents, de lumières, d'aptitude, de loisir se faisait sentir chaque jour davantage entre ses membres; les moins doués à ces différents égards cédaient alors naturellement le pas aux autres, se résignaient dans la communauté à un rôle de plus en plus passif, et laissaient aux plus zélés ou aux plus capables des fonctions dont ils ne pouvaient s'acquitter avec le même succès. Il arrivait ainsi dans les églises ce qui se passe dans toutes les sociétés humaines, à mesure qu'elles s'accroissent: l'établissement d'une inégalité de droit résultant d'une inégalité de fait. D'ailleurs, si dans une communauté nombreuse tous eussent voulu, comme à l'origine, prendre la parole dans les assemblées, et administrer les sacrements, on comprend quel désordre en serait résulté; on comprend également combien il devenait difficile, pour chaque mesure qui intéressait le bien de l'Église, et souvent dans des circonstances pressantes, d'assembler la généralité de ses membres. Ainsi peu à peu les fonctions ecclésiastiques relatives à l'enseignement, à l'administration, au culte, devaient, par des motifs tirés de l'utilité et du bon ordre, se concentrer dans un petit nombre de mains. C'est ce motif que Tertullien fait valoir à des fidèles qui réclamaient le droit d'administrer le baptême[2]. « A la vérité, dit-il, ce droit appartient à tous, aussi bien que celui d'enseigner; mais c'est ici qu'il faut appliquer la maxime de l'apôtre : « Tout ce qui est permis n'est pas utile et n'édifie pas. »

Le fardeau des affaires ecclésiastiques se concentrant ainsi de plus en plus sur un petit nombre, ceux qui étaient appelés à s'assembler fréquemment pour des soins qui se multipliaient chaque jour, pour des différends à terminer, des affaires à régler, des oblations à recueillir, formaient par là une fraction de plus en plus distincte du reste de la communauté. Dès ce moment, nous pouvons le dire avec Plank, ils

[1] Τὰ προστασσόμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους.
[2] Tertullianus, *De baptismo*, c. 17.

n'eussent pas été des hommes, s'ils n'eussent contracté peu à peu un esprit de corps, et cherché, comme toute corporation s'efforce toujours d'y parvenir, à étendre leurs droits et leurs attributions autant qu'ils le pouvaient sans rencontrer d'opposition.

Or, cette opposition, ils devaient la rencontrer bien rarement. Que les fidèles sortissent du rang des païens ou de celui des juifs, ils étaient accoutumés à l'idée d'un sacerdoce, particulièrement, même exclusivement voué à l'administration des choses saintes, médiateur entre Dieu et l'homme, initié à une science supérieure des choses divines, et seul capable d'enseigner le vrai culte qu'exige la divinité. Ils ne trouvaient donc rien de surprenant à ce que les administrateurs du culte chrétien fussent revêtus, eux aussi, d'une sorte de sacerdoce, ou plutôt c'est le contraire qui eût excité leur étonnement. D'ailleurs, dans les églises d'origine païenne comme dans celles d'origine juive, l'Ancien Testament était considéré comme une règle de foi; on le lisait, on l'expliquait chaque jour au peuple dans les assemblées religieuses, sans déterminer bien précisément jusqu'à quel point les ordonnances qu'il renfermait étaient destinées à la chrétienté. On était ainsi naturellement conduit à étendre aux ministres de la nouvelle alliance ce qui était dit des prêtres de l'ancienne, à appliquer aux conducteurs de l'Église les notions empruntées au sacerdoce juif, à leur attribuer les titres, les pouvoirs, les privilèges qui appartenaient à ce dernier. Sans parler de quelques épîtres d'Ignace, dont l'authenticité est fortement mise en doute, ni de la première épître de Clément Romain, dont quelques chapitres (40-44), ceux précisément qui traitent des droits des évêques, sont suspects d'interpolation, dès le milieu et surtout dès la fin du second siècle, on commence à se rendre exactement compte de l'usage qui se faisait de ces applications de l'Ancien Testament. Tertullien [1] donne aux différents degrés de la hiérarchie chrétienne les titres consacrés dans le sacerdoce juif.

Quarante à cinquante ans plus tard, Cyprien étend aux fonctionnaires de l'Église tous les préceptes du droit mosaïque, affirmant que ce que Dieu avait ordonné aux juifs convenait aussi bien aux chrétiens [2]. Non contents de ces termes empruntés à l'ancienne Alliance, les

[1] Tert. *De bapt.* c. 17; *De pudic.* c. 1; Plank, I, p. 156.
[2] Cypr. (édit. Caillau, Parisiis, 1842), ep. 3, 4, 29, 45, 51, 65, 69.

ministres de l'Église en empruntèrent aussi aux hérauts de la nouvelle, en s'attribuant avec le titre de successeurs des apôtres une partie de leur autorité[1]. Or, ceux-ci, conformément à l'usage de la synagogue, imposaient les mains à ceux qu'ils appelaient à quelque fonction particulière dans l'Église; ainsi Barnabas et Paul[2] reçurent l'imposition des mains avant de partir pour leur voyage apostolique; il en fut de même des diacres nouvellement élus[3] et Timothée à Éphèse fut chargé par saint Paul de consacrer par le même rite les *presbyteri* qui seraient établis sur l'Église[4]. En outre, saint Paul avait représenté les différentes charges ecclésiastiques, qu'il énumère dans la première épître aux Corinthiens et dans celle aux Éphésiens, comme établies de Dieu pour l'édification du corps de l'Église. Les fonctionnaires de l'Église, se fondant sur ces déclarations et se prévalant de ces actes symboliques, considérèrent l'imposition des mains non plus comme un pur symbole, mais comme une cérémonie magique, qui conférait à celui qui recevait cette imposition les dons du St-Esprit, ou tout au moins, avec une dignité semblable à celle des apôtres, les dons et les pouvoirs nécessaires pour exercer leurs fonctions. Enfin les marques de respect dont ils étaient entourés, la place d'honneur qui leur était réservée dans les assemblées, l'éloignement des affaires temporelles qui leur fut de plus en plus prescrit, toutes ces circonstances les conduisirent à se regarder comme formant de droit divin au sein de la communauté chrétienne une classe séparée. Ainsi naquirent la distinction de membres actifs et de membres passifs de l'Église[5], et la distinction plus accentuée de clercs et de laïques.

Quelques auteurs ont cru, d'après saint Jérôme, que le titre de clergé (*κλῆρος*) était emprunté à l'Ancien Testament, en tant que ses membres formaient, comme autrefois le peuple élu, la portion, l'héritage du Seigneur. Mais, selon Ritschl et Baur, il paraît avoir simplement ici, comme chez d'anciens écrivains, le sens de *τάξις*, ordre, rang et correspondre au mot *ordo* par lequel on le désigne en latin. Clergé signifiait donc un ordre distinct dans l'église. Sa contre-partie, la réunion des simples

[1] Cypr., ep. 42, 45, 69.
[2] Actes, XIII, 3.
[3] Actes, VI.
[4] 1 Tim., V, 22.
[5] Ritschl, *Die Entstehung der altcatholischen Kirche*, p. 375.

fidèles, était le λαός, *plebs*, d'où les fidèles reçurent le nom de λαϊκοί, *laïci, plebani*. Ce mot se trouve employé pour la première fois par Clément Romain, et plus tard, ainsi que celui de *Clerus*, par Tertullien [1]; mais ce ne fut qu'au troisième siècle qu'ils passèrent dans l'usage général.

Aux clercs seuls, dès cette époque, fut réservé le droit d'expliquer l'Écriture. Nous le voyons disputé par Demetrius, évêque d'Alexandrie, à Origène, qui n'avait pas encore reçu l'ordination et, vers le même temps, les constitutions, dites apostoliques (III, 10), refusent aux laïques toute fonction sacerdotale.

Cela n'empêchait pas le souvenir de l'égalité primitive et l'idée d'un sacerdoce universel, d'être encore de temps en temps invoqués dans l'Église et reconnus même par des membres du clergé. Tertullien admet qu'en droit des laïques pouvaient être admis à conférer le baptême [2]. « Tous les justes, disait Irénée, sont revêtus de la dignité sacerdotale [3]. » « Le véritable prêtre, disait Clément d'Alexandrie, n'est pas estimé juste parce qu'il est prêtre, mais il occupe ce rang parce qu'il est juste. »

Il y avait en particulier dans l'Église des membres si distingués par leur piété, leur zèle ou leurs lumières, qu'on avait peine à leur refuser des droits presque égaux à ceux du clergé. Aussi les évêques de Palestine, censurés par Demetrius pour avoir admis Origène à prêcher devant eux, n'eurent-ils pas de peine à se justifier par l'exemple de beaucoup d'autres laïques qui y avaient été précédemment autorisés; les Constitutions apostoliques, qui refusaient aux laïques l'exercice des offices du culte, leur reconnaissaient le droit de prêcher, pourvu qu'ils fussent instruits et de mœurs irréprochables [4]. Les laïques qui, par leur courage au milieu des persécutions, avaient mérité d'être admis au rang [5] des confesseurs et des martyrs [6], acquéraient aussi par là, ainsi que nous le verrons plus tard, une influence un peu irrégulière, il est vrai, mais incontestée, dans le gouvernement de l'Église, surtout en matière

[1] Tert., *De præscr. hær.*, 41.
[2] Tert., *De exhort. ad cast.*, c. 7.
[3] Irén., *Adv. hær.*, IV, 83.
[4] *Const. apost.*, VIII, 12.
[5] Εἰς τὸν κλῆρον.
[6] Eusèbe, V, 1 (Épître des églises de la Gaule).

d'élection et de discipline ecclésiastique. Le mérite qu'ils s'étaient acquis par leur courageuse confession était censé, sur leur demande, imputable et reversible à ceux de leurs frères qui avaient montré moins de fermeté. Au moyen d'un certificat de paix [1] qu'ils donnaient à ceux qui étaient tombés dans l'apostasie, ils leur obtenaient le plus souvent leur pardon et leur réintégration [2]. Quelquefois aussi, dans ces moments critiques où le sentiment du danger exalte les esprits, trouble les imaginations et où l'autorité appartient aux plus déterminés, aux plus intrépides, il s'élevait du milieu du troupeau, non des hommes seulement, mais des femmes qui, prenant leurs visions pour des oracles, les opposaient hardiment aux décisions du clergé. C'est ce qu'on vit entre autres pendant les persécutions de Septime Sévère, chez les inspirés et les inspirées du parti de Montanus, et c'est alors que Tertullien évoquait en leur faveur les souvenirs de l'égalité primitive et s'écriait : « Nous, laïques, ne sommes-nous pas aussi prêtres ? »

Au reste, la communauté tout entière exerçait encore collectivement certains droits sur la discipline ecclésiastique. Elle intervenait dans l'excommunication des pécheurs scandaleux et dans leur réintégration au sein de l'Église. C'est ce qui nous est attesté par Cyprien [3]. Dans une épître adressée au clergé, il déclare que les prêtres qui veulent obtenir la réintégration des *lapsi* doivent plaider leur cause auprès du clergé, des confesseurs et de tout le peuple [4]. Dans la controverse novatienne [5], nous voyons un schismatique réintégré en considération de l'intercession de la communauté tout entière [6].

Dans les affaires d'une grande importance, l'Église, même du temps de Cyprien, était encore consultée. C'est lui-même qui nous l'apprend : « Dès les commencements de mon pontificat, j'ai voulu, écrit-il au clergé, ne rien faire sans votre avis ni sans le consentement du peuple [7]. »

N'oublions pas, enfin, que le troupeau, pourvoyant seul en ce temps-

[1] *Libellus pacis.*

[2] Cypr., ep. passim.

[3] Cypr., ep 9, 14.

[4] Cypr., ep. 11, 13, 26, etc.

[5] Eusèbe, VI, 43. Cypr., ep. 11 ad pleb. « Secundum domini disciplinam *et vestram quoque sententiam*, martyrum litteras examinare agnoscimus. » De même epp. 9, 13.

[6] Cypr., ep. 49, 52.

[7] Cypr., ep. 5.

là, par ses offrandes, à l'entretien de ses conducteurs, il était naturel qu'il intervînt dans leur choix. Aussi reconnaissait-on ne pouvoir conférer l'ordination à un ecclésiastique qu'après l'avoir présenté à l'Église et obtenu son consentement. Les preuves de ce fait abondent dans Cyprien[1]. Origène requiert de même la présence du peuple aux élections, afin qu'on ne puisse plus y revenir et que personne ne conserve sur leur validité aucun scrupule[2]. Il est possible sans doute que la présentation au peuple ne fût dans bien des cas qu'une pure formalité, et que parfois aussi cette formalité fût négligée. Nous verrons qu'on s'efforça de restreindre à cet égard, par divers moyens, les droits du troupeau. Mais celui-ci, en revanche, s'efforçait de les maintenir, et, par des acclamations quelquefois tumultueuses, nommait le successeur sur lequel il avait d'avance fixé son choix.

2. DIACRES

Telles furent les relations encore plus ou moins indécises qui, dans chaque église s'établirent entre le clergé et les simples fidèles. Examinons maintenant comment les fonctions ecclésiastiques proprement dites se répartissaient entre les membres du clergé.

La première église, fondée à Jérusalem par des juifs de naissance, avait par là revêtu naturellement la forme de la synagogue et en avait adopté le régime qui servit de modèle aux églises fondées ultérieurement parmi les juifs ou païens convertis. Aussi y retrouvons-nous des fonctions ecclésiastiques correspondantes à celles de la synagogue, et d'abord au degré inférieur, celle des *diacres*, analogue à celle des aumôniers qui chez les juifs étaient chargés du soin des pauvres.

Dans les repas fraternels, à l'issue desquels les indigents emportaient chez eux une portion de vivres, c'étaient les diacres qui la leur distribuaient et qui la portaient à domicile à ceux qui n'avaient pu s'y rendre; comme ils avaient été d'abord choisis exclusivement parmi les juifs de naissance, bientôt les juifs hellénistes se plaignirent d'être négligés eux et leurs familles. Les apôtres eurent égard à cette plainte; mais pour n'être point distraits par ces soins matériels de leur principal

[1] Ep. 33, 52, 55, 68. Il fait consister cette intervention de la communauté dans le pouvoir, soit « d'élire de dignes prêtres, soit d'en révoquer d'indignes. »

[2] In Levit., Nom. 6, 3.

devoir, celui de prêcher la parole, ils firent choisir parmi les juifs hellénistes sept autres distributeurs pour servir aux tables [1]. De là le nom grec de *diaconi* qui leur fut donné. Lorsque cette espèce de vie commune eut cessé dans l'Église, ce qui ne tarda guère, l'office des diacres n'en fut pas moins maintenu, ils demeurèrent surtout chargés de la distribution des aumônes; il s'en établit dans toutes les églises, et par égard pour les mœurs de l'orient qui exigeaient une séparation plus complète entre les sexes, on établit pour le service des femmes indigentes des *diaconesses* [2]. Il est probable que les veuves entretenues par l'Église remplissaient le même office et en général tous les devoirs de l'hospitalité et de la charité à l'égard des femmes.

Insensiblement, certaines fonctions analogues furent ajoutées à celles qu'exerçaient déjà les diacres. Comme la sainte cène se confondait originairement avec les agapes, lorsqu'elle en fut séparée, les diacres furent appelés à servir dans l'eucharistie ; ils furent aussi chargés de temps en temps de certaines fonctions liturgiques, telles que la lecture et le chant dans l'église et d'une surveillance générale dans les assemblées religieuses, fonctions qui, dans la synagogue, appartenaient aux *Chasan*. Les fonctions des diacres se multipliant ainsi, les communautés les plus considérables en requéraient un assez grand nombre ; cependant on mit une sorte de scrupule à ne pas dépasser celui de sept que l'usage des apôtres semblait avoir consacré [3]; au lieu donc de nouveaux diacres, on établit dans le cours du troisième siècle des *sous-diacres* (*hypodiaconi*). Dans l'Église grecque, ceux-ci étaient plus particulièrement chargés de recevoir des mains des fidèles les offrandes à la sainte cène et de les remettre au prêtre et à l'évêque qui les déposaient sur l'autel. Dans l'Église latine, ils étaient plutôt chargés de la distribution des secours, comme on le voit par l'exemple de Cyprien qui, à cet effet, était toujours accompagné d'un certain nombre de sous-diacres. Il en est souvent question dans ses lettres.

3. PRÊTRES

Une nouvelle fonction, supérieure à celle des diacres, nous appa-

[1] διακονεῖν τραπέζαις.

[2] Saint Paul (Rom., XVI, 1) mentionne Phébé, diaconesse de Cenchrées.

[3] « Diaconi septem esse debent etiamsi magna sit civitas, » fut-il décidé en 315 dans le concile de Néocésarée, canon 15.

raît bientôt après dans l'Église, savoir celle des *presbyteri*, à laquelle nous conservons à dessein son nom grec pour n'être point induits en erreur par les attributions qui s'attachèrent plus tard au titre de prêtre. Elle était également empruntée aux juifs. Il y avait en effet à la tête des synagogues, et chez toutes les sectes issues du judaïsme, un conseil d'anciens [1], chargés de veiller sur les intérêts généraux de la communauté. La synagogue chrétienne eut de bonne heure à sa tête de semblables administrateurs qui reçurent la même dénomination. Nous les voyons à Jérusalem assemblés avec les apôtres pour décider la grande question de l'exemption des rites juifs. Ce sont eux qui reçoivent les secours que Paul et Barnabas apportent d'Antioche [2]; ce sont eux que Paul fait venir d'Éphèse à Milet pour leur adresser ses adieux. Ils sont aussi désignés dans le Nouveau Testament sous le nom de pasteurs [3], correspondant aux *parnasim* juifs, avec lesquels leurs fonctions offrent encore plus d'analogie qu'avec celles des anciens [4]. Outre leurs fonctions administratives, le talent d'instruire était chez eux un titre de recommandation auprès des fidèles et, comme dans la synagogue, ils finirent par être spécialement chargés de cette fonction.

4. ÉVÊQUES

Enfin, dans les épîtres qui portent le nom des apôtres, nous voyons mentionnée une troisième fonction ecclésiastique, celle des *episcopi*, à laquelle, par la même raison que ci-dessus, nous conserverons sa dénomination grecque. Était-ce originairement la même fonction que celle de *presbyteri* ou bien une fonction différente et plus relevée ? Cette question a donné lieu à de grands débats, non seulement entre les protestants et les catholiques, mais peut-être plus encore entre les protestants eux-mêmes, selon qu'ils étaient épiscopaux ou presbytériens [5]. Parmi les savants les plus impartiaux et désintéressés dans la question, Plank et Lücke [6] pensent que dès le temps des apôtres il y eut entre

[1] πρεσβύτεροι. Voy. Plank, loc. cit., I, 27. Lücke, *De ecclesiâ apostolicâ*, 103.

[2] Actes, XI, 30.

[3] Éphés., IV, 11, ποιμένες.

[4] Dans l'Épître aux Hébreux, XIII, 17, 24, ils sont nommés ἡγούμενοι τῶν ἀδελφῶν.

[5] Voy. Gieseler, loc. cit., I, p. 107.

[6] Plank, loc. cit., I, p. 30. Lücke, loc. cit., p. 106.

les *presbyteri* et les *episcopi* une différence réelle : lorsque les Églises eurent pris un certain accroissement, les apôtres ne pouvant les surveiller toutes, surtout celles qui étaient fondées hors de la Palestine, et craignant pour elles l'influence des faux docteurs [1], y établirent comme gardiens de la religion des hommes éprouvés qui devaient être à la tête des administrateurs de l'Église et en quelque sorte y remplacer les apôtres eux-mêmes. De là vient, dit Lücke, qu'il n'est point fait mention dans le Nouveau Testament d'évêques à Jérusalem. De là vient encore qu'on ne voit jamais figurer ensemble les apôtres et les *episcopi;* mais bien les apôtres et les *presbyteri* [2]. Les *episcopi,* dans ce cas-là, auraient eu de l'analogie avec les chefs des synagogues et auraient été supérieurs aux prêtres, moins par le rang que par la gravité de leurs fonctions. Hase, Neander, Gieseler [3], etc. et les presbytériens en général inclinent plutôt à admettre dans l'origine une parfaite similitude entre ces deux charges. Ils s'appuyent sur plusieurs passages du Nouveau Testament et aussi sur plusieurs témoignages des anciens auteurs ecclésiastiques. Ainsi [4], Paul fait venir les *presbyteri* d'Éphèse et leur dit : « Prenez garde au troupeau sur lequel Dieu vous a établis *episcopi.* » Ailleurs [5] il suppose plusieurs *episcopi* à la tête de l'Église de Philippe. De même Pierre, s'adressant aux *presbyteri,* leur recommande de paître le troupeau de Dieu ἐπισκοποῦντες μὴ ἀναγκαστῶς. D'où Neander conclut avec quelque apparence de raison qu'*episcopos* désignait la fonction et *presbyteros* le titre. Dans les épîtres aux Philippiens et à Timothée [6], où se trouve une énumération des charges ecclésiastiques, les *episcopi* et les *diaconi* sont seuls nommés, tandis que nous savons qu'il y avait des *presbyteri* dans chaque église. Dans son épître à Tite [7], il charge son disciple d'en établir dans chaque ville, et en lui traçant leurs fonctions, il les appelle *episcopi.* La même confusion de termes se remarque dans la première épître de Clément Romain écrite vers l'an 96. Les titres d'*égouménes, presbyteri, episcopi* y sont pris indiffé-

[1] Tite, I, 5, 10.
[2] Actes, XV, 22-23.
[3] Neander, loc. cit., I, p. 284. Gieseler, loc. cit., I, 104. Baur, loc. cit., I, p. 246. Ritschl, loc. cit., p. 409.
[4] Actes, XX, 17, 20.
[5] Philip., I, 1.
[6] Philip., I, 1. Timothée, III, 8.
[7] Tite, I, 5, 7.

remment les uns pour les autres : ainsi au chap. 42 il ne nomme que les évêques et les diacres, et au chap. 44 il parle de plusieurs personnes déposées de l'ἐπίσκοπη, tandis que dans le reste de l'épître nous apprenons que ces dépositions ont atteint des *presbyteri*. Au second siècle, Polycarpe, Irénée, Clément d'Alexandrie confondent encore ces deux titres [1]. Enfin les prêtres de paroisses rurales prenaient ce même titre et se faisaient appeler χωρεπίσκοποι (évêques de campagne).

D'après toutes ces données, les auteurs nommés plus haut semblent considérer les deux charges comme identiques dans l'origine. Neander [2] regarde comme vraisemblable que le nom de *Presbyter* emprunté à la synagogue fut employé de préférence dans les premières églises d'origine judaïque, tandis que dans celles d'origine grecque on appliqua aux mêmes fonctions la dénomination grecque d'*Episcopos*, qui était employée fréquemment à Athènes dans l'ordre civil et politique. Quoique la question ne nous paraisse pas suffisamment tranchée, nous penchons pour l'opinion de ces derniers auteurs.

Mais en supposant cette identité primitive parfaitement constatée, il est certain que de bonne heure il s'établit dans les différentes églises, et d'abord dans les plus nombreuses, des rapports de subordination entre ces deux classes de fonctionnaires ecclésiastiques et que l'un d'eux, plus spécialement désigné dès lors sous le nom d'*Episcopus* obtint un droit de surveillance et d'inspection sur les *presbyteri*.

Comment et à quelle époque ce changement eut-il lieu?

Sans entrer dans les discussions approfondies et un peu subtiles auxquelles Rothe, Guericke, Harless, Ritschl, Baur se sont livrés sur ce sujet, nous concevons aisément que de même que l'accroissement de la communauté faisait ressortir peu à peu une inégalité de zèle et de lumières entre ses membres et donnait lieu à la distinction des clercs et des simples fidèles, l'accroissement du clergé révélait dans son sein une semblable inégalité et engendrait une semblable concentration de pouvoir. Il arrivait peu à peu que l'un des prêtres, à raison de son âge, ou de son expérience, ou du crédit qui s'attachait à sa personne, acquérait une prépondérance plus ou moins reconnue sur ses collègues. Ce devait être surtout le cas, lorsque dans une ville, l'église devenant

[1] Lechler, *Das apostolische Zeitalter*. Harlem, 1851.

[2] Lechler, l. c., p. 225.

plus nombreuse, était obligée de se fractionner et de se répartir en différents quartiers et lieux d'assemblée, pour chacun desquels il fallait un prêtre distinct. Ces différents prêtres, pour maintenir entre eux l'unité ecclésiastique, se groupaient autour du plus ancien, de celui qui avait gouverné l'église-mère, et qui devenant alors le président de leurs assemblées, le surveillant de l'ordre dans l'église entière, recevait à l'exclusion des autres le titre d'ἐπίσκοπος qui exprimait le mieux l'autorité dont il se trouvait ainsi revêtu. Depuis ce moment l'évêque se trouva réellement au-dessus des *presbyteri*, mais non investi d'une charge essentiellement différente.

Si la plupart des épîtres attribuées à Ignace d'Antioche donnent une idée beaucoup plus haute de la dignité de l'épiscopat au milieu du second siècle, les trois épîtres du même Père que nous possédons dans une version syriaque et dont l'authenticité est beaucoup moins suspecte, représentent au contraire assez exactement l'état de choses que nous venons de mentionner [1] et nous montrent en quoi il différait, soit de ce que l'épiscopat était antérieurement, soit de ce qu'il devint dans la suite. Elles nous montrent l'évêque déjà distinct du prêtre, représentant de l'unité et de l'ordre dans son église, chargé du soin des veuves et de la police des assemblées, mais sans autres attributions que celles qui appartiennent au collège entier des *presbyteri* du milieu desquels il était sorti, en un mot « le premier entre ses pairs [2]. » C'est sous ce point de vue que l'épiscopat nous apparaît chez Irénée et Tertullien. Le premier, tantôt distingue les évêques des prêtres, tantôt les confond encore en attribuant aux prêtres la succession de l'épiscopat [3]; Tertullien [4] les confond quelquefois sous le nom de *seniores*.

Dans l'église d'Alexandrie il fut d'usage jusqu'au temps du pontificat d'Héraclas et de Denys que les membres du *presbyterium* choisissent pour les présider l'un d'entre eux auquel ils donnaient le nom d'évêque, mais qui n'était réellement parmi eux qu'un modérateur [5]. Tel fut probablement le premier degré de la prééminence de l'épiscopat.

Mais si, comme il est probable au moins de plusieurs d'entre eux,

[1] Ritschl, l. c., p. 418-430.
[2] Bunsen, *Ignatius und seine Zeit*, p. 108-109.
[3] Irénée, IV, 26.
[4] Tert., *Apol.*
[5] Baur, l. c., I, 247.

les évêques cherchèrent à renforcer cette distinction et à élever décidément leur autorité au-dessus de celle de simples *presbyteri*, bien des circonstances se réunirent pour favoriser leur ambition.

1° Plus chaque église voyait s'accroître le nombre de ses membres, plus, pour maintenir l'ordre dans son sein, elle était disposée à fortifier l'autorité de l'évêque, dont l'importance d'ailleurs et le relief augmentaient en proportion de l'extension de la communauté.

2° La diminution du zèle parmi les membres de l'Église devait profiter aussi à l'épiscopat, dont l'action remplaçait celle des fidèles[1].

3° Cet accroissement de pouvoir semblait surtout nécessaire partout où les circonstances exigeaient des décisions promptes et vigoureuses, de la suite et de la fermeté dans leur exécution. Ainsi ce fut pendant les persécutions de Décius et de Valérien en Afrique que Cyprien s'arrogea le plus d'autorité dans l'église de la métropole; nous le voyons décider de son propre chef beaucoup de questions, prendre beaucoup de mesures qui, d'après les usages précédents, auraient requis le concours de ses collègues.

4° La lutte intérieure contre les hérésies et les schismes naissants faisait sentir ainsi dans chaque église aux amis de l'unité le besoin d'une autorité forte qui tranchât les différends et formulât la doctrine ou la discipline qu'ils voulaient maintenir. Ainsi nous voyons Irénée invoquer sans cesse contre les gnostiques la tradition conservée dans les églises, et comme organes de cette tradition, les évêques qui les dirigeaient. La plupart des interpolations faites au texte primitif des lettres de saint Ignace ont pour objet de rehausser la dignité de l'épiscopat pour l'opposer à l'invasion du docétisme.

Les controverses suscitées par le montanisme conduisirent au même résultat[2]. En face des sectateurs de Montanus, qui, vers la fin du second siècle, pour prévenir le relâchement et déterminer au milieu des persécutions un redoublement de zèle, annonçaient une nouvelle effusion de l'esprit saint et, sous l'autorité du ministère prophétique dont ils se disaient revêtus, cherchaient à introduire de nouvelles règles de discipline, ce furent les évêques qui partout se chargèrent de maintenir l'ordre établi. Il en fut de même pendant les démêlés suscités par les novatiens.

[1] De Pressensé, l. c., II, 486.
[2] Baur, l. c., I, p. 268-9.

5° Le même besoin d'unité qui se faisait sentir dans chaque communauté particulière, établissait aussi entre les diverses églises des rapports plus intimes qui mettaient toujours plus en relief l'épiscopat. C'était par les évêques que les églises communiquaient ensemble : c'était par Polycarpe, par Denys, par Polycrate que les églises de Smyrne, de Corinthe, d'Éphèse correspondaient avec l'église de Rome ; l'évêque étant le seul membre du clergé connu au dehors, son autorité en était d'autant plus grande au dedans ; et lorsque l'usage s'introduisit de réunir à des époques régulières dans des conciles les représentants des églises d'une même province, comme cela eut lieu dès le second siècle, les évêques qui étaient chargés d'y représenter chacun leur église, d'y parler, d'y voter en son nom, acquirent par là sur le reste de leur clergé une supériorité incontestée.

6° De même que le clergé vis-à-vis des laïques, les évêques firent valoir au profit de leur autorité les analogies tirées du sacerdoce judaïque. Ils se comparèrent sans hésiter au grand prêtre des juifs, assimilant les *presbyteri* aux simples sacrificateurs et les diacres aux lévites ; comme le leur reproche Tertullien [1], ils s'intitulèrent *summi sacerdotes, summi pontifices.* Ils empruntèrent aussi des titres honorifiques aux livres de la Nouvelle-Alliance en s'intitulant « vicaires du Christ, successeurs des apôtres, chefs des églises [2]. » Ils acceptèrent d'elles les titres de Pères, très saints Pères [3], qui furent aussi adoptés en occident, par Cyprien entre autres, en attendant qu'ils fussent plus spécialement affectés aux évêques de Rome [4].

Cyprien de Carthage fut un des évêques qui travaillèrent le plus activement au triomphe de l'épiscopat, moins par une ambition intéressée que par une activité infatigable qui aspirait à s'exercer dans une sphère toujours plus étendue et qui souffrait difficilement de s'y voir entraver [5]. Mais ce fut surtout en l'illustrant par la sainteté de sa vie et par la gloire de son martyre qu'il réussit à en relever l'autorité.

[1] Tert., *De pudicitiâ*, c. I.

[2] *Præpositi ecclesiarum.* Cyprien, Ep. 65 ad Rogat.

[3] Greg. Thaum., Ep. c. 2, πάπα, πάπα ἱερώτατος.

[4] Les évêques d'Alexandrie semblent en avoir été les premiers revêtus, et Siricius le premier évêque de Rome qui se le soit attribué dans un document de l'an 384.

[5] « C'est Dieu lui-même, dit-il, qui fait les évêques ; l'élection canonique n'est que la déclaration de son jugement. Celui qui ne croit pas Jésus-Christ quand il fait un évêque, le croira quand il le vengera » (Ep. 69 ad Florent., Papian.).

Les principaux privilèges attachés à l'épiscopat depuis cette époque, furent indépendamment de la présidence du clergé : 1° de confirmer ceux qui avaient reçu le baptême, 2° de consacrer les édifices nouvellement affectés au culte, 3° d'administrer les revenus de l'église et d'en régler les parts [1], 4° de juger comme arbitres les différends que les fidèles, selon l'avis de saint Paul, évitaient de porter devant les juges civils, 5° de nommer les diacres [2] et de présenter et d'ordonner les autres membres du clergé [3].

Mais ces nouveaux privilèges n'annulèrent pas complètement, tant s'en faut, les anciens droits qui appartenaient encore aux autres ecclésiastiques.

Dans les ordinations, les évêques devaient prendre l'avis du clergé lui-même [4]. Ils devaient également le consulter dans toutes les affaires importantes et traiter toutes choses en commun avec le *presbyterium* ou l'assemblée des prêtres. Aussi les constitutions apostoliques donnent-elles aux *presbyteri* le titre de *consiliarii episcopi, consilium et senatus Ecclesiæ* [5]. Cyprien, malgré ses prétentions hiérarchiques, témoigne souvent de son respect pour les droits de ses *compresbyteri* et recueille leur avis dans les mesures qu'il veut prendre.

Pendant la vacance d'un évêché, l'église était gouvernée par le *presbyterium* [6].

5. ORDRES MINEURS

Il nous reste à parler de quelques offices subalternes qui, dans les églises peu nombreuses, étaient remplis par des laïques ou par des diacres, mais qui, dans les églises plus considérables, nécessitèrent l'établissement de nouvelles charges ecclésiastiques ou demi-ecclésiastiques telles que celles de lecteurs, de chantres, d'acolythes, d'exorcistes et de portiers [7].

[1] *Constit. apost.*, II, 35.

[2] Cyprien, Ep. 65.

[3] *Const. apost.*, III, 11. Bunsen, *Hippol.*, III, 49.

[4] Augusti, *Lehrbuch der christlichen Archæologie*, III, p. 222. Plank, l. c., I, p. 172.

[5] Cyprien (Ep. 24) s'excuse d'avoir, dans un moment où il ne se trouvait pas d'autres ecclésiastiques à Carthage, nommé *proprio motu* un lecteur et un sous-diacre, déjà au reste élus par son clergé pour d'autres fonctions.

[6] Cyprien, Ep. 5, 13, 9-20.

[7] Voy. Augusti, l. c., I, 263.

Les lecteurs (ἀναγνῶσται) dont Tertullien fait le premier mention à la fin du second siècle, puis Cyprien au milieu du troisième[1], étaient, comme leur nom l'indique et à l'instar de ce qui se passait dans la synagogue, chargés de la lecture des livres saints dans les assemblées; ils étaient aussi chargés de les conserver et d'en prendre soin[2].

L'importance que le chant acquit de bonne heure dans le culte chrétien y fit introduire une nouvelle fonction celle de chantre; nous ne la trouvons cependant clairement mentionnée pendant cette période que pour l'église d'orient; mais elle l'est souvent dans les Constitutions apostoliques[3].

Les acolythes[4] assistaient les évêques et les prêtres dans les cérémonies du culte; ils portaient devant eux les flambeaux dans les pompes solennelles; on les employait aussi à porter l'eucharistie aux malades et aux absents. Malgré son nom grec, cette charge paraît avoir été premièrement établie dans l'église latine, où Cyprien en fait mention. On n'en voit aucune trace en orient avant le IVme siècle.

La charge d'exorciste[5] avait son origine dans la croyance héritée des juifs et répandue chez les premiers chrétiens, que l'imposition des mains avait la propriété de chasser les démons du corps de ceux qu'ils possédaient; et quoique de simples fidèles fussent censés pouvoir, par la foi, opérer cette délivrance, on s'adressait pour cela de préférence aux évêques et aux prêtres; néanmoins, comme l'exorcisme était requis soit pour les païens qu'on baptisait, soit pour les insensés et les maniaques, et s'effectuait avec un certain rituel consacré, il devint à la longue un office assez assujettissant pour que, dès le milieu du IIIme siècle, on se crût obligé d'en faire une charge spéciale. Les exorcistes devaient donc lire les formules de conjuration censées propres à chasser les démons[6].

Enfin les portiers (*ostiarii*[7]) étaient non seulement chargés du soin matériel de l'église et de l'autel, et de celui de fermer les portes à l'issue

[1] Tert., *De presc. hæret.*, c. 41. Cyprien, Ep. 24, 33, 34.
[2] Mansi, *Conciles*, II, 501-2.
[3] *Const. apost.*, III, 11, sous le titre de ψάλται.
[4] ἀκόλουθοι. Voy. Augusti, I, p. 264.
[5] Plank, l. c., I, 147.
[6] Concile d'Antioche, c. 10. Concile de Carthage, c. 4, can. 7, 90-92.
[7] Θυρωροί. Augusti, I, 270.

du service divin, mais encore, pendant sa durée, ils devaient veiller à ce qu'aucun étranger et aucun profane ne s'introduisissent dans l'assemblée ; ce soin avait quelque importance dans les temps de persécution. Ils devaient en outre marquer à chaque assistant sa place, maintenir l'ordre et le silence et empêcher ce qui aurait pu troubler le service divin [1].

Ces charges prirent naissance pour la plupart dès le troisième siècle. Du temps de Corneille, évêque de Rome, il y avait déjà dans l'église de cette ville [2], outre quarante-six prêtres, sept diacres et sept sous-diacres, quarante-deux acolytes et cinquante-deux lecteurs, exorcistes, ou portiers.

Ces nouvelles fonctions furent classées parmi les ordres mineurs et censées appartenir au *ministerium ecclesiæ*. Les évêques, les prêtres, diacres et sous-diacres formaient seuls les ordres majeurs. Soit que ces deux dénominations datent du troisième siècle ou d'une époque un peu postérieure [3], la différence entre les deux ordres était déjà tranchée en ce que les ecclésiastiques des ordres mineurs n'avaient pas le droit d'administrer le baptême. Seuls les prêtres et les évêques baptisaient, avec l'assistance des diacres. Seuls ils étaient revêtus par là de la dignité sacerdotale. On voyait en général de bon œil que les ecclésiastiques aspirant au sacerdoce eussent passé par les ordres mineurs ; c'est ce que Cyprien loue très particulièrement dans Corneille, évêque de Rome [4], et l'usage en fût adopté, mais non d'une manière parfaitement fixe.

Telle fut la forme de gouvernement intérieur qui s'établit dans la plupart des églises.

Mais n'oublions pas ce que nous avons dit de la tendance de ces églises à s'unir, à mesure qu'elles venaient à se connaître, et des rapports qu'elles soutenaient entre elles dès les temps apostoliques.

Ces rapports, d'abord purement fraternels, mais qui n'en étaient alors que plus touchants, ne fût-ce que par les traits de charité mutuelle qui les mettaient en évidence, prirent insensiblement, par l'effet des circonstances, plus de fixité et de régularité. De proche en proche, des liens plus officiels s'établirent entre les églises. Pour comprendre la

[1] *Const. apost.*, II, 57.
[2] Eusèbe, VI, 43.
[3] *Const. apost.*, III, 11.
[4] Ep. 52.

nature de ces liens et les formes du gouvernement fédératif auquel ils donnèrent lieu, rappelons-nous de quelle manière le christianisme s'était propagé dans le monde pendant ces trois siècles. Prêché d'abord dans les grands centres de population, il rayonnait de là dans les villes de moindre importance, puis dans celles de troisième ordre, dans les bourgades, enfin dans les villages et les hameaux. Il en résultait entre les églises des rapports mutuels de filiation, et par suite de subordination, qui donnaient naissance à des agrégations ecclésiastiques de plus en plus étendues, et par cela même à des degrés de plus en plus élevés dans la hiérarchie sacerdotale.

Passons en revue ces agrégations successives, et les nouveaux rapports hiérarchiques qui en étaient la conséquence dans le sein du clergé.

II. LIENS HIÉRARCHIQUES ET FÉDÉRATIFS ENTRE LES ÉGLISES

1. DIOCÈSES

Pour commencer par le plus bas degré, peut-être y eut-il çà et là des églises de campagne qui naquirent d'elles-mêmes par les prédications de quelque fidèle qui, après avoir embrassé le christianisme, venait s'y fixer. Il se constituait lui-même pasteur d'une petite communauté rurale, et y prenait le titre d'évêque, en tant qu'il lui tenait lieu de ce qu'étaient les conducteurs d'églises plus nombreuses. De là ce qu'on appelait les chorévêques (χωρεπίσκοποι) ou évêques de campagne.

Mais ce cas était de beaucoup le moins ordinaire. Le plus souvent les chrétiens disséminés dans la campagne, trop peu nombreux dès l'abord pour former une église particulière, se réunissaient pour leur culte à ceux de la ville voisine ; puis, lorsque leur nombre venait à s'accroître, demandaient à l'évêque de cette ville de constituer chez eux des prêtres et des diacres. Leurs relations avec l'église-mère ne cessaient point pour cela ; c'était à elle qu'ils s'adressaient toutes les fois qu'ils avaient besoin de protection, de secours ou de lumière, toutes les fois qu'il y avait quelque cas difficile à résoudre, quelque conseil à recevoir, quelque contestation à terminer. Ainsi s'établissaient des rapports de subordination et de dépendance entre les églises de campagne et celle de la ville voisine, entre les prêtres, qui dirigeaient les premières, et

l'évêque de qui ils tenaient leur mission. C'est cette réunion de plusieurs églises de campagne autour de celle de la ville voisine qui donna lieu à la formation des *diocèses épiscopaux.* On les appelait alors *παροικίαι*, de *παροικέω*, habiter auprès[1].

Le gouvernement de chaque diocèse se composait : 1° de l'évêque de la ville, chef dès lors d'une circonscription plus étendue, comprenant les campagnes voisines ; 2° du *presbyterium*, ou du conseil des prêtres de la ville et de la campagne, réunis sous sa présidence et dont il faisait exécuter les décisions.

2. DIOCÈSES MÉTROPOLITAINS

Il se forma entre les diocèses épiscopaux des relations semblables à celles que nous venons de voir s'établir entre les églises particulières. Les diocèses d'une même province, poussés par le même besoin de s'entendre, d'agir de concert pour le bien commun ou contre de communs adversaires, se groupaient autour de la métropole ou chef-lieu de la province, d'où le christianisme leur avait été d'ordinaire transmis, et formaient ensemble des diocèses plus étendus, plus tard appelés diocèses *métropolitains.*

Le gouvernement de ces diocèses avait, de même que celui des simples diocèses épiscopaux, son élément représentatif et son élément monarchique. Comme les prêtres des églises d'un même diocèse se réunissaient à la ville sous la présidence de l'évêque, l'usage s'établit entre les évêques d'une même province de se réunir dans la métropole et sous la présidence de son évêque pour s'occuper de leurs communs intérêts. Les premières assemblées de ce genre dont il est fait mention furent tenues dans la dernière moitié du IIme siècle (de 160-170) au sujet du montanisme et au sujet de la Pâque. « Dès la première apparition des montanistes, dit Eusèbe[2], les fidèles d'Asie s'assemblaient fréquemment et en divers lieux pour examiner les nouvelles doctrines, les proscrire et exclure de l'Église ceux qui les professaient. » Lorsque la question touchant l'époque de la célébration de la Pâque se fut élevée, les églises sentirent de même la nécessité de

[1] En tête de la 1re épître de Clément Romain, on trouve « ἐκκλησία παροικοῦσα Ῥώμην. »

[2] Eusèbe, V, 16.

s'entendre sur ce sujet, afin qu'une fête si solennelle fût célébrée partout en même temps. Il y eut des *conciles provinciaux* tenus en Palestine sous la présidence de l'évêque de Césarée, et de celui de Jérusalem, à Rome sous la présidence de l'évêque Victor, dans le Pont, en Gaule, sous la présidence d'Irénée, évêque de Lyon. D'un autre côté, il y en eut dans l'Asie Mineure, sous la présidence de Polycrate, qui décidèrent, contrairement aux premiers, le maintien du jour établi chez les juifs [1].

Ce fut en Grèce, vers la fin du second siècle, comme nous l'apprend Tertullien, que les conciles provinciaux commencèrent à devenir une institution régulière. Là, les chrétiens avaient pour modèle les assemblées périodiques des amphictyons. L'usage s'en répandit bientôt en orient, soit à l'imitation de ceux de la Grèce, soit à l'instar des assemblées des députés envoyés par les villes grecques de l'Asie Mineure qu'on appelait *κοινά* [2]. Dès le milieu du troisième siècle il paraît avoir été général dans toute la chrétienté. Firmilien, évêque de Césarée en Cappadoce, fait allusion à cet usage dans sa lettre à Cyprien [3], et les canons dits apostoliques [4] ordonnent que deux fois l'an il y ait une assemblée d'évêques pour délibérer ensemble sur les questions relatives à la religion et terminer les controverses qui pourraient s'être élevées. Toutefois il est peu probable que ce règlement ait été toujours strictement exécuté [5].

Les conciles provinciaux formaient ainsi le sénat, le tribunal suprême, en même temps que le corps législatif pour toutes les églises de la province; c'était là que les évêques s'entendaient entre eux sur les mesures d'intérêt général [6], ils s'y considéraient chacun comme délégués et représentants de leurs églises respectives, et les résolutions qu'ils prenaient à la majorité des voix avaient force de loi pour toute la province. Elles étaient notifiées d'ordinaire par des lettres synodales dont quelques-unes sont citées par Eusèbe et d'autres dans les épîtres de Cyprien. Il est inutile de dire que ces décisions, émanant

[1] Eusèbe, V, 23.
[2] Κοινὸν Ἀσίας, Βιθυνίας, etc.
[3] Cyprien, Ep. 75.
[4] Can. 30.
[5] Plank, l. c., I, p. 96.
[6] Ces évêques étaient assistés quelquefois, par mesure d'exception, de prêtres ou de diacres distingués par leurs talents ou de confesseurs illustres par leur zèle.

d'un grand nombre d'évêques, avaient une grande autorité auprès du troupeau. Les évêques s'efforcèrent de leur en donner davantage encore en les faisant considérer comme dictées par le Saint-Esprit lui-même; ils adoptèrent la formule employée par les apôtres dans la communication de leur décret concernant les rites juifs[1] : « Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous. »

Dans cette confédération des églises d'une même province, c'était tout naturellement, nous l'avons vu, celle de la métropole qui tenait le premier rang et formait le noyau de l'association. Outre la part plus ou moins directe qu'elle avait eue à la fondation de toutes les autres; elle l'emportait sur elles par le nombre de ses membres ainsi que par le rang et la considération dont elle jouissait. Elle était d'ailleurs au centre du mouvement politique et religieux de la province. Les églises environnantes avaient donc le plus grand intérêt à se grouper autour d'elle. Ainsi en Palestine, toutes les églises se groupaient autour de celles de Jérusalem et de Césarée; en Phénicie, autour de celle de Tyr; en Arabie autour de celle de Bostra; en Cilicie, autour de celle de Tarse; en Cappadoce, autour de celle de Césarée; sur le littoral occidental de l'Asie Mineure, autour de celle d'Éphèse; en Phrygie, autour de celle de Laodicée; en Thrace, autour de celle d'Héraclée; en Macédoine, autour de celle de Thessalonique; en Achaïe, autour de celle de Corinthe; dans l'Afrique proconsulaire, autour de celle de Carthage; en Gaule, autour de celle de Lyon.

Les conciles provinciaux formaient donc le pouvoir législatif dans les diocèses métropolitains; quant au pouvoir exécutif il appartenait à l'évêque de la métropole. C'était lui qui convoquait ses *coepiscopi*, qui présidait les conciles, qui en notifiait les arrêtés à toutes les églises de la province, qui en surveillait l'exécution, qui, dans les intervalles des conciles, prenait des décisions provisoires sur les questions ou sur les controverses qui pouvaient s'élever, lui en un mot qui devenait le centre du faisceau provincial. Quand il survenait une vacance dans l'un des évêchés qui en dépendaient, il nommait un suffragant provisoire qui, sous le titre de *defensor* ou d'*interventor* non seulement remplissait momentanément les fonctions épiscopales, mais préparait l'élection du successeur. L'élection, pour être valide, devait être ratifiée par les

[1] Cyprien, Ep. 52 ad Cornel.

évêques provinciaux [1] et par le consentement du métropolitain. Ces droits supérieurs du métropolitain semblent établis, quoique un peu vaguement, par le trente-troisième des canons dits apostoliques [2]. D'un autre côté, les droits des conciles provinciaux sont établis par le même canon dans la phrase suivante : « Que lui-même n'agisse point sans leur avis. »

Au reste l'organisation métropolitaine, quoique déjà plus qu'ébauchée dans cette période, ne s'établit, du moins en occident, d'une manière parfaitement régulière que dans la période suivante, depuis le concile d'Antioche tenu en 341. Le nom même d'évêque métropolitain n'était pas encore en usage dans celle-ci; ils recevaient plutôt le titre de *primates* ou *episcopi primæ sedis* [3]. Il y avait enfin quelques églises, celles de Numidie et de Mauritanie, par exemple, où la dignité principale était attachée, non au chef-lieu de la province, mais à l'évêque le plus âgé, qui, en cette qualité prenait le nom de *senex,* tandis que dans l'Afrique propre, elle était attachée au siège de Carthage. En Gaule et en Espagne, le système métropolitain ne se développa guère que depuis le milieu du quatrième siècle.

3. DIOCÈSES PATRIARCAUX

Bientôt s'établirent des rapports de subordination entre les diocèses métropolitains eux-mêmes et par suite entre leurs évêques respectifs.

Lorsqu'il s'élevait entre eux quelque différend, c'étaient d'ordinaire les autres métropolitains qui étaient appelés à le terminer; et chaque parti cherchait à s'assurer le suffrage du plus grand nombre. Mais comme il était difficile d'assembler des prélats résidant à de grandes distances les uns des autres, c'était aux principaux d'entre eux qu'on s'adressait de préférence : en Asie Mineure, au siège d'Ephèse, en Grèce, à celui de Corinthe, etc. Mais les églises métropolitaines qui prirent bientôt le pas sur toutes les autres, furent celles de Rome, d'Antioche et d'Alexandrie, qu'on appelait par excellence *Matrices ecclesiæ, sedes apostolicæ,* en tant que, réputées fondées directement par

[1] Cyprien, Ep. 55 ad Cornel.

[2] *Episcopos uniuscujusque gentis nosse oportet eum qui in eis est primus et existimare ut caput, et nihil facere quod sit arduum aut magni momenti præter illius sententiam.*

[3] Οἱ πρῶτοι, πρόκριται τῶν λοιπῶν.

les apôtres, elles passaient pour des organes plus fidèles qu'aucun autre, de ce qu'ils avaient enseigné et pratiqué. On les consultait donc de préférence, sans que néanmoins leur suprématie fût universellement reconnue; bien des évêques, Cyprien entre autres, soutenaient encore que tous les évêques avaient des droits égaux et n'étaient responsables que devant Dieu de l'administration de leurs propres diocèses.

4. ESSAIS DE CENTRALISATION UNIVERSELLE

Enfin, outre les trois degrés de confédération ecclésiastique que nous venons de passer en revue et qui donnèrent naissance à autant de genres de diocèses de plus en plus étendus, et de degrés hiérarchiques de plus en plus élevés, on travaillait à former entre les églises une confédération plus vaste encore et qui devait les embrasser toutes.

Dès l'origine du christianisme et grâces surtout aux efforts de saint Paul, les églises étaient considérées comme formant un seul corps spirituel et moral. De là les relations fraternelles qui existaient entre elles depuis le temps des apôtres, et qui devinrent de plus en plus nombreuses. Lorsqu'un chrétien, surtout un ecclésiastique, se mettait en voyage, il se munissait, pour les évêques des églises qu'il était appelé à visiter, d'une lettre ou attestation de son propre évêque, où l'on réclamait pour lui la confiance, les services et, au besoin, la protection et l'hospitalité de ses frères chrétiens. Cette attestation était munie d'un sceau destiné à prévenir les falsifications (d'où le nom de *litteræ formatæ*[1]).

Les églises de province, souvent très éloignées, se communiquaient mutuellement les événements qui les concernaient, les décisions prises dans leurs conciles, les malheurs ou les persécutions qui les frappaient. Les évêques nouvellement élus annonçaient leur installation aux autres évêques par des lettres[2] qui avaient pour but de prémunir les églises étrangères contre les efforts de leurs compétiteurs. La même raison portait aussi les églises à se faire part mutuellement des excommunications qu'elles étaient dans le cas de prononcer, de peur que les hérétiques ou les schismatiques qui en avaient été frappés, trouvant

[1] γράμματα τετυπωμένα (*Const. apost.* II, 58).
[2] Eusèbe, VII, 30, *epistolæ communicatoriæ*, γράμματα κοινωνικά. »

ailleurs de l'appui, ne pussent renforcer leur parti. C'est ainsi que le gnostique Marcion fut signalé par l'église de Rome aux églises d'Asie.

Insensiblement on ne se contenta plus de ces communications fraternelles et volontaires, et, sous l'influence des divisions et des controverses qui commençaient à éclater fréquemment, on voulut pouvoir opposer à ceux qui excitaient des schismes ou répandaient des hérésies l'autorité collective et nettement formulée de toutes les communautés chrétiennes[1]; au lieu d'une unité purement spirituelle et morale, on requit entre les églises une unité extérieure et visible, fondée sur l'uniformité dans la doctrine, la discipline et le culte, et la soumission aux autorités ecclésiastiques constituées; on ne voulut plus reconnaître comme membres du corps de Christ, et par là comme en possession du salut par Christ, que ceux qui se trouvaient en communion extérieure avec l'Église visible, représentée par les évêques légitimes, réputés successeurs des apôtres.

Ainsi se développa, surtout depuis le troisième siècle, la notion d'Église catholique une et indivisible, dont le nom (*ἐκκλησία καθολική*) se trouve pour la première fois dans l'épître de l'église de Smyrne[2]. C'était de cette Église générale, formée de la réunion de toutes les églises particulières, que Cyprien disait[3] : « Il n'est pas chrétien celui qui n'est pas dans l'Église de Dieu, » et dans son traité de l'unité de l'Église : « Quiconque se sépare de l'Église pour s'unir à une adultère, n'a point de part aux promesses qui lui ont été faites..... Celui-là ne peut avoir Dieu pour père qui n'a pas l'Église pour mère..... Croit-il être avec Christ, celui qui s'élève contre les prêtres de Christ? C'est un traître, un impie qui mérite les mêmes châtiments qu'autrefois Dathan et Abiron, etc. »

Pour représenter cette unité visible qu'on voulait établir entre toutes les parties du monde chrétien, on chercha de bonne heure un point de ralliement, un symbole extérieur et visible. On le trouva dans la chaire de celui que l'on commençait à regarder comme le chef des apôtres. Saint Pierre, on le sait, n'avait joui entre ses collègues d'aucune véri-

[1] Voy. A. Ritschl, l. c.

[2] Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 15. « ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἁγίας καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίαις. »

[3] Ep. 52 ad Anton.

table primauté. Si Paul le désigne, ainsi que Jacques et Jean[1], comme une des colonnes de l'Église, c'est à cause de l'activité infatigable qu'il reconnaît chez ces trois apôtres; mais ailleurs il déclare ne se croire inférieur à aucun d'eux. Dans son entrevue à Antioche avec saint Pierre, il ne craint point de blâmer sa conduite envers les païens convertis, et, comme il le dit, « de lui résister en face. » Si, dans l'assemblée de Jérusalem, Pierre se leva le premier, c'est parce que le premier il avait prêché l'Évangile aux incirconcis ; partout les voix des apôtres étaient également respectées et avaient un poids égal; leurs vocations étaient diverses, mais ils reconnaissaient entre eux une parfaite égalité de rang. Toutefois l'importance du rôle que saint Pierre joue dans les évangiles, les déclarations particulières dont il fut l'objet le faisaient regarder déjà par la plupart des docteurs du deuxième siècle comme revêtu par son maître d'une espèce de primauté de rang ou de vocation sur ses collègues[2], et Cyprien entre autres montrait dans cette primauté le symbole de l'unité que Christ avait voulu établir entre toutes les parties de son Église. C'est ainsi qu'il s'exprime dans sa vingt-huitième épître et dans son traité de l'unité de l'Église, où il faut avoir soin toutefois de supprimer les interpolations bien constatées que les ultramontains y ont introduites.

Or, comme à cette époque saint Pierre[3] passait déjà pour avoir contribué à la fondation de l'église de Rome et pour en avoir été le premier évêque, la prérogative idéale attachée à la chaire de saint Pierre s'étendit naturellement à l'église de la métropole et la fit considérer par plusieurs comme le centre de l'unité chrétienne ou catholique. C'est à ce titre que Cyprien l'appelle *Petri cathedram, Ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est*[4]. D'ailleurs, établie dans la capitale du monde, au centre du gouvernement et de l'empire, constamment visitée par une foule de voyageurs chrétiens et autres, attirés par le

[1] Gallandius, II, 9.

[2] Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, 14, l'appelle « τὸν καρτερὸν καὶ μέγαν τῶν ἀποστόλων, τὸν, ἀρετῆς ἕνεκα, τῶν λοιπῶν ἁπάντων προήγορον, Πέτρον. »

[3] Voy. Gieseler, l. c., I, p. 292. « Le Seigneur dit à Pierre : Tu es Pierre, etc., et quoique après sa résurrection il ait donné le même pouvoir à tous ses apôtres, en leur disant : Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie..., cependant, pour constater l'unité, il l'a fait procéder d'un seul...... Tous ont été revêtus des mêmes honneurs que Pierre, mais c'est en lui que réside l'unité. » Cypr., *De Unit. eccl.*, c. 4.

[4] Ep. 55, ad Cornel.

commerce et les affaires, illustre entre toutes par le nombre, le rang, la condition de ses membres, distinguée par son ancienneté, fondée, à ce que l'on croyait, par les deux plus illustres apôtres[1], et ayant propagé dans une partie de l'Occident la lumière évangélique, l'église de Rome ne pouvait manquer de jouir du plus grand crédit, surtout dans cette partie de l'empire ; en sorte que si Tertullien regardait toutes les églises de fondation apostolique comme capables de déterminer ce que les apôtres avaient fait et enseigné, et de prescrire ce qu'il fallait croire et pratiquer, c'était principalement à l'église de Rome qu'Irénée, évêque de Lyon[2], adressait ceux qui voulaient s'enquérir de la véritable tradition apostolique ; ainsi Trophime, évêque d'Arles, après son apostasie, demanda au pape Corneille d'être réintégré dans sa charge ; Faustin, évêque de Lyon, et Cyprien, de Carthage, s'adressèrent au pape Étienne pour faire déposer Marcianus, évêque d'Arles attaché au parti des novatiens. Origène écrivit au pape Fabien et à quelques évêques pour se justifier des erreurs qu'on lui attribuait. Les évêques manifestaient donc le désir de se trouver particulièrement en conformité de principes avec ceux de Rome. Nous voyons Cyprien les informer soigneusement des diverses mesures qu'il croyait devoir prendre et rechercher leur suffrage en faveur des doctrines qu'il défendait ; nous voyons de même les églises de la Gaule communiquer au pape Éleuthère, ainsi qu'aux églises d'Asie, leurs résolutions concernant les montanistes[3]. C'était enfin l'évêque de Rome avant tout que les évêques qui avaient quelques démêlés entre eux cherchaient à l'envi à mettre dans leur parti.

Honorés de tant de marques de respect, consultés et sollicités par tant d'églises, il était difficile que les évêques de Rome n'en vinssent à concevoir les plus hautes idées de la prépondérance de leur siège et ne s'en prévalussent pour l'étendre encore et convertir en un droit acquis et permanent des hommages jusque-là purement volontaires et occa-

[1] Irénée, *Adversus hæreses*, III, 1, suppose que Pierre et Paul évangélisèrent à Rome et en fondèrent l'église. Baur, sans admettre cette tradition, suppose au moins que ce fut à Rome, où se rencontraient chaque jour des païens et des juifs convertis, que ce qu'il appelle le christianisme de Pierre et celui de Paul se concilièrent pour la première fois par des concessions mutuelles, et de là, selon lui, l'antique tradition qui donnait à l'Église romaine Pierre et Paul pour ses communs fondateurs.

[2] Irénée, *Adv. hær.*, III, 3.

[3] Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 3.

sionnels. Tertullien se plaint que déjà de son temps ils s'intitulaient évêques des évêques, empruntaient au sacerdoce païen le titre fastueux de souverains pontifes, et en cette qualité intervenaient par des décisions arbitraires dans les affaires des autres églises. Tertullien, sans doute, était dans cette occasion l'organe des rancunes du parti montaniste; mais parfois les évêques romains semblent prendre à tâche de justifier ses accusations. L'an 190, le pape Victor [1], après avoir vainement essayé d'amener à ses idées sur la question de la Pâque les églises de l'Asie Mineure, se sépara de leur communion et déclara leurs membres en dehors de l'unité de l'Église.

Vers le milieu du troisième siècle, une autre controverse s'étant élevée au sujet du baptême administré par les hérétiques, le pape Étienne Ier voulut imposer à ce sujet la coutume de l'église de Rome à toutes les autres églises et déclara excommuniés les chrétiens de l'Afrique et de l'Asie Mineure qui refusèrent de lui obéir. Victor et Étienne prétendaient en pareil cas que la tradition des apôtres s'étant conservée plus fidèlement qu'ailleurs dans leur église, ses décisions devaient, par cela même, avoir force de loi pour toutes les autres communautés, et que se séparer d'elle sur quelque point, c'était rompre avec l'Église des apôtres, c'était se séparer de l'unité.

Mais ces prétentions parurent exorbitantes, non seulement à ceux qu'elles blessaient directement, mais même à plusieurs de ceux qui, dans d'autres occasions, s'étaient montrés les plus empressés à rechercher le suffrage de l'église de Rome. Irénée qui, sur la question de la Pâque, était de l'avis de Victor, ne put néanmoins s'empêcher de blâmer la violence de sa conduite, et de lui opposer l'exemple pacifique de son prédécesseur Anicet qui, se trouvant en contradiction sur le même sujet avec Polycarpe, évêque de Smyrne, avait toléré son sentiment et avait même célébré l'eucharistie avec lui [2]. Quant aux églises de l'Asie Mineure, loin de se laisser intimider par les anathèmes de Victor, elles continuèrent à célébrer la Pâque le même jour que les juifs, opposant par l'organe de Polycrate, évêque d'Éphèse, à la tradition de l'église de Rome celle de toutes les églises de l'Asie Mineure, attestée par leurs évêques respectifs, en particulier de celle d'Éphèse, leur métropole, qui

[1] Eusèbe, V, 24.
[2] Eusèbe, ibid.

portait aussi le titre de siège apostolique et tenait ses traditions de l'apôtre saint Jean[1].

De même dans le démêlé sur le baptême des hérétiques, Firmilien, évêque de Césarée en Cappadoce, après avoir blâmé les procédés antichrétiens de l'évêque Étienne, et stigmatisé ce qu'il appelle son insolence et son audace, ne manque pas de mettre en doute l'authenticité de la tradition de Rome qui, ajoute-t-il, se trouve sur plusieurs points en contradiction avec celle de l'église de Jérusalem, et celles de la plupart des autres églises. Cyprien lui-même, quoique appartenant à l'Église latine, et à une église qui tirait vraisemblablement son origine de celle de Rome, Cyprien, malgré la déférence qu'il avait montrée pour elle en d'autres occasions, soutint contre l'évêque Étienne son propre avis qu'il jugeait être le meilleur[2], affirma en tout cas que chaque évêque devait jouir d'une entière indépendance dans l'administration de sa propre église et écrivit à Étienne, au nom du concile de Carthage, comme à un collègue, dont les droits n'étaient nullement supérieurs aux siens[3].

C'est dans le même esprit que, déjà auparavant, il avait reproché à Corneille d'avoir reçu le diacre schismatique Félicissimus comme député de Fortunatus qui avait usurpé l'évêché de Carthage, déclarant que tout appel à une église étrangère était nul, que toute contestation devait être jugée là où elle avait pris naissance, puisque chaque évêque était directeur souverain et responsable devant Dieu seul du troupeau confié à ses soins. C'est encore dans le même esprit que dans son épître synodale adressée aux églises d'Espagne[4] il déclarait nul l'appel à Rome de deux évêques de ce pays (Basilide et Martial) déposés comme *libellatici* par leur clergé et réintégrés par Étienne, évêque de Rome. Dans toutes ses lettres il traite ce même évêque de collègue et de frère. Il observe que la primauté attribuée à saint Pierre en vertu de ce que Christ

[1] Eusèbe, V, 24.

[2] Cyprien, Ep. 75. « Eos autem qui Romæ sunt non ea in omnibus observare quæ sunt ab origine tradita et frustra apostolicam auctoritatem prætendere. » Il se raille de la présomption avec laquelle Étienne se glorifie de son épiscopat et se prétend successeur de Pierre, et termine par ces mots : « En excommuniant les autres églises, tu t'excommunies toi-même. »

[3] Cyprien, Ep. 74. « Inter cætera, vel superba, vel ad rem non pertinentia, vel sibi ipsi contraria, quæ imperitè atque improvidè scripsit, etc. »

[4] Ep. 68.

l'avait appelé le premier, n'avait point empêché cet apôtre de se laisser reprendre par saint Paul quand celui-ci l'avait jugé nécessaire, donnant à entendre par là que tout évêque avait le droit d'énoncer des avis différents de ceux des pontifes de Rome; il affirme qu'au reste le clergé romain lui-même, pendant une vacance de cet évêché, avait reconnu l'indépendance du siège de Carthage et admis que lui, Cyprien, dans les communications qu'il avait faites aux prêtres et aux diacres de Rome touchant certaines mesures ecclésiastiques, avait moins voulu les prendre pour juges que les engager à les adopter eux-mêmes. Partout enfin, Cyprien oppose aux droits souverains que s'attribuaient certains papes les droits supérieurs appartenant au corps entier des évêques (*episcopatus*). C'est ce corps qu'il reconnaît comme le seul véritable gardien de la tradition apostolique. Il est vrai que tant que l'Église n'était pas reconnue par l'État, une telle assemblée ne pouvait se réunir; en sorte que le gouvernement visible de l'Église se réduisait alors, d'après Cyprien et ceux qui pensaient comme lui, à un pur idéal.

En général, si nous résumons l'histoire du gouvernement ecclésiastique dans les trois premiers siècles, cette période nous offre encore des traces nombreuses de l'égalité primitive, soit entre les ministres de l'Église et les simples fidèles, soit entre les divers ordres dont se composait le clergé, soit entre les divers sièges épiscopaux. Mais en même temps elle nous offre une tendance prononcée vers le développement de la hiérarchie ecclésiastique, que nous verrons se compléter dans les siècles suivants. Le troupeau conserve une partie de ses droits dans l'administration de l'Église et cependant le clergé s'élève au-dessus de lui et forme déjà un corps à part. Le conseil des prêtres constitue le pouvoir législatif dans chaque église particulière; cependant l'évêque finit par y jouir d'une prééminence incontestée. Les évêques, à divers égards, sont encore censés égaux entre eux; cependant la formation des différents degrés de confédération ecclésiastique établit la supériorité des métropolitains sur les simples évêques et celle des prélats de quelques grandes capitales sur les métropolitains. Enfin l'évêque de Rome commence à élever sur le gouvernement général de l'Église catholique des prétentions qui, pour le moment, sont parfois repoussées, mais qui se feront de plus en plus reconnaître, en sorte que cette période nous offre le germe non encore développé, mais largement préparé des distinctions hiérarchiques qui s'établiront définitivement plus tard.

CHAPITRE III

L'ÉGLISE ET SON CULTE

I. FORME DU CULTE

1. BAPTÊME

Un des actes les plus importants du culte chrétien fut dès l'origine de l'Église, celui par lequel elle introduisait dans son sein de nouveaux membres.

Les historiens sont peu d'accord sur l'origine du baptême. Plusieurs y voient une imitation des lustrations d'eau froide auxquelles les esséniens soumettaient ceux qu'ils recevaient dans leur secte; d'autres le font dériver du baptême que les juifs administraient aux prosélytes de la justice pour remplacer la circoncision chez les adultes; mais on croit généralement que le baptême des prosélytes a été institué postérieurement à celui de Jean. Jean lui-même l'aurait établi par allusion à quelques paroles d'Ésaïe et d'Ézéchiel, où Dieu annonce aux juifs l'aspersion d'une eau vive qui les purifierait de leurs souillures. Mais Jean n'eut probablement besoin d'aucun antécédent pour adopter l'emploi d'un emblème aussi naturel. Pendant que les juifs se croyaient, par le fait de leur descendance d'Abraham et, par la circoncision qui en était le signe, appelés de droit au royaume de Dieu rétabli dans la personne du Messie, il voulut, par un rite expressif, leur rappeler le changement de vie qui en était la condition essentielle. Jésus, après avoir sanctifié ce symbole en sa personne, l'adopta pour ses disciples en lui donnant une signification plus relevée, celui d'une initiation au royaume des cieux par la nouvelle naissance spirituelle. Ce symbole prit toujours plus d'importance dans l'Église, à mesure qu'il se répandit chez les incir-

concis, et que chez les judéo-chrétiens eux-mêmes la circoncision cessa d'être exigée.

Pour être admis dans l'Église primitive par le baptême, deux conditions étaient requises, une profession de foi et un engagement moral. Nous ne savons si la première était renfermée dans l'ordre donné par Jésus à ses apôtres de « baptiser toutes les nations au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit[1]; » en tout cas, comme Gieseler et Reuss l'ont prouvé, cette formule n'avait, dans le sens que Jésus y attachait, rien de commun avec celle de Nicée[2]. De plus, quoique prononcée par celui qui baptisait, elle n'était pas, en tant que profession de foi, exigée du néophyte. Ce qui, d'après le témoignage des apôtres, lui était demandé, c'était la foi en Jésus comme Messie, ou ce qui en était l'équivalent, comme Fils de Dieu[3].

Une profession de foi plus étendue avait-elle lieu en certains cas? C'est ce qu'on a voulu conclure du passage[4] où saint Paul loue Timothée de la belle profession qu'il a faite devant un grand nombre de témoins. Mais il s'agit probablement ici de celle que Timothée fit de son chef en partant pour prêcher l'Évangile. Justin Martyr, dans sa description du baptême[5], ne fait mention d'aucune profession de foi exigée des candidats, et se borne à dire qu'on baptisait au nom du Père, créateur de toutes choses, de Jésus-Christ son fils et du Saint-Esprit[6].

Cependant vers la fin du IIme siècle, la profession de foi prit un peu plus d'étendue. « Nous sommes plongés par trois fois, dit Tertullien[7], en répondant quelque chose de plus que ce que le Seigneur a prescrit dans l'Évangile. » On donnait à cette profession le nom de *symbole*, comme servant à caractériser la foi du chrétien, ou encore les noms de

[1] Matt., 28, 19. L'école de Tubingue croit le passage qui renferme cet ordre introduit postérieurement dans l'Évangile, d'après le point de vue universaliste de Paul.

[2] Reuss, *Hist. évang.*, p. 710.

[3] Actes, II, 38; XIX, 5. Gal., III, 27.

[4] 1 Tim., VI, 12.

[5] *Apol.*, I, 61.

[6] Sur la fin du paragraphe il ajoute ce développement : « Jésus-Christ, crucifié sous Ponce Pilate, et le Saint-Esprit qui, par les prophètes, a annoncé tout ce qui regarde Jésus-Christ. »

[7] *De coron. mil.*, c. 3.

« prédication, tradition apostolique[1], » comme renfermant l'essence de la doctrine prêchée par les apôtres. Cette dernière désignation[2] suggéra plus tard, mais sans que rien le prouve, l'idée que les apôtres eux-mêmes, avant de se séparer pour prêcher l'Évangile, étaient convenus ensemble du précis de doctrine auquel ils se conformeraient[3].

La profession de foi, rédigée en opposition avec les croyances des païens, celles des juifs et les enseignements des hérétiques, surtout des gnostiques, était par cela même plus ou moins étendue selon que le besoin s'en faisait sentir. Il n'y avait par conséquent rien d'uniforme à cet égard dans les différentes églises. Il est probable, d'après le passage de Tertullien cité plus haut, que les premières professions de foi n'ajoutèrent que peu d'articles à celles que les apôtres exigeaient des candidats. Celle de l'église d'Alexandrie, d'après la version copte de ses constitutions, était celle-ci : « Je crois au seul vrai Dieu, le Père tout-puissant, et en son Fils unique Jésus-Christ, notre Seigneur et Sauveur et au Saint-Esprit vivifiant[4]. » Trois professions de foi plus étendues qu'on trouve éparses dans les œuvres de Tertullien ne sauraient faire ici le sujet d'une objection. La place qu'elles y occupent, les termes différents dans lesquels elles sont conçues prouvent que ce n'étaient point des symboles exigibles au baptême, mais des espèces de sommaires de la foi reçue que l'auteur opposait aux hérétiques, et qui n'indiquaient point ce qu'il fallait prononcer pour être admis dans l'Église, mais ce qu'il fallait croire pour être dans la vérité (*regula veritatis*)[5].

Il n'en est pas de même du symbole renfermé dans les constitutions dites apostoliques[6] qu'on fait dater de la fin du troisième siècle. Celui-ci devait être prononcé par le candidat au baptême, aussi bien que le symbole de l'église de Césarée, qui date probablement de la même époque et qu'Eusèbe cita en 325 au Concile de Nicée pour en proposer l'adoption. Enfin l'on rapporte encore au même temps la première rédaction du symbole dit apostolique[7].

[1] Κήρυγμα ἀποστολικὸν, παράδοσις ἀποστολική.

[2] Aussi bien que la traduction du mot σύμβολον par le latin *collatio*, conférence.

[3] Rufin, *Expos. symb.*, 2.

[4] Bunsen, *Analecta antenicen*, III, 91.

[5] Voy. Tert., *Adv. Prax.*, c. 2. *De Virg. vel.*, c. 1. *De prescr. hær.*, c. 13.

[6] *Const. apost.*, VII, 42.

[7] Kayser, Origine et formation du symbole des apôtres (*Revue de Strasbourg*, 1855).

On a conservé d'anciens symboles des églises du nord de l'Afrique et de celles d'Aquilée, de Turin, de Ravenne, qui y étaient encore usités au IVme et au Vme siècle [1]; tous sont moins étendus que celui qui porte le nom des apôtres; un seul d'entre eux, celui d'Aquilée renferme l'article de la descente aux enfers [2], mais nous n'en connaissons pas précisément la date; il est probable, en tous cas, que les professions exigées jusqu'à la fin de cette période n'étaient pas plus étendues [3].

Outre la condition de foi, nous avons dit qu'il y avait un engagement moral exigé de celui qui voulait être admis dans l'Église. Peut-être saint Pierre y fait-il allusion lorsqu'il dit dans sa première épître [4] : « Le baptême qui nous sauve est l'engagement d'une bonne conscience devant Dieu. » En tout cas cet engagement, s'il n'était pas expressément exigé, l'était du moins implicitement, comme découlant de l'essence même du baptême en Christ et du fait de l'admission dans son Église. Celui qui était baptisé en Christ était censé par cela même revêtir l'esprit de Christ, devenir en Christ un homme nouveau. Aussi saint Paul appelait cette cérémonie le baptême de régénération, et faisant allusion à la manière dont il se célébrait de son temps, savoir par immersion, il y voyait l'image d'une mort au vieil homme et d'une nouvelle naissance en Jésus-Christ. Le baptême supposait en un mot l'admission du chrétien à la communion de son sauveur, par la communauté de vie et de sentiments. Justin Martyr, parle expressément d'un engagement des candidats à se conformer aux préceptes religieux et moraux de Jésus-Christ [5].

Dans la suite on exigea cet engagement d'une manière plus formelle. Le rapport de Pline y fait allusion quand il mentionne le *sacramentum* par lequel les chrétiens s'astreignaient à ne commettre ni larcins, ni vols, ni adultères, et peut-être Tertullien le désigne-t-il quand il dit : *Ad hanc sectam utique suscepta conditione pacti venimus* [6]. Nous savons,

[1] Voy. Rheinwald, *Christ. archæol.*, p. 469.

[2] Ibid., 470.

[3] Nous savons par Cyprien (Ep. 70, *ad Jan.*) qu'un des articles du symbole de Carthage était : « Je crois la vie éternelle et la rémission des péchés par la sainte Église. »

[4] 1 Pierre, III, 21.

[5] Justin, *Apol.* I, c. 61.

[6] Tert., *Ad Scap.*, c. 1.

par le témoignage de ce dernier, qu'avant de recevoir le baptême on devait déclarer en frappant dans la main de l'évêque, qu'on « renonçait au diable, à ses pompes et à ses anges, » c'est-à-dire à l'idolâtrie et à tous les péchés qui en formaient le cortège, ainsi qu'à la magie, à l'astrologie judiciaire et à tout culte qui passait pour être établi par le démon [1]. C'est ce qu'on appelait par allusion à la vie militaire : *Sacramentum militiæ christianæ* ou encore *formula abrenuntiationis* [2].

En imposant de telles conditions à ceux qui se présentaient pour être admis dans son sein, l'Église voulait, avant de les recevoir, s'assurer qu'ils les remplissaient effectivement. Dans ce but elle les astreignait à un noviciat, dont il n'est pas encore question dans les écrits des apôtres, quoique Rothe le fasse dater de leur temps ; mais nous en trouvons la mention expresse dans la grande apologie de Justin, chez Irénée [3] et chez Tertullien surtout [4].

On rendait ce noviciat [5] assez prolongé pour permettre de fortifier l'instruction chrétienne des prosélytes, et en même temps assez assujettissant pour rebuter ceux qui n'attacheraient pas un véritable prix à mériter le titre de chrétien. Ceux qu'on astreignait à ce temps d'épreuve étaient désignés sous le nom de catéchumènes [6]. On les confiait aux soins d'un docteur nommé catéchète, ou *doctor audientium*, qui pouvait être un laïque. C'était le cas d'Origène.

La durée du noviciat était plus ou moins longue dans les différentes églises. En orient, elle était de trois ans, d'après les Constitutions apostoliques [7] ; en Espagne, de deux ans, d'après le concile d'Elvire (can. 42). Ces mêmes documents nous apprennent au reste que des dispenses pouvaient être accordées pour des raisons d'âge, ou de maladie, ou en considération de dispositions chrétiennes parfaitement reconnues.

Les catéchumènes passaient par différents grades, et prenaient de là

[1] Fleury, *Hist. eccl.*, VI, 20.

[2] Tert., *De coron. milit.*, c. 3, *ad Mart.*, c. 3. — *Vocati sumus ad militiam Dei vivi jam tunc cum in sacramenti verba respondimus.*

[3] Irénée, *Contra hær.*, IV, 23.

[4] *De coron. milit.*, c. 2. *De pœnit.*, c. 6.

[5] Voy. Volbeding, *Thesaur. Dissert.*, t. II, p. 156.

[6] κατηχούμενοι, de κατηχέω, instruire de vive voix, enseigner les premiers éléments d'une science.

[7] *Const. apost.*, VIII, 32.

différents noms. Au premier degré étaient les auditeurs (*audientes*) qui étaient instruits en dehors des assemblées publiques; — puis les *genuflectentes* qui, admis dans ces assemblées, devaient y prier à genoux, — enfin au terme de leur noviciat et se préparant définitivement au baptême, les *competentes*[1]. Ce ne fut qu'assez tard, il est vrai, qu'on distingua ces différentes classes. Il semble que chez Tertullien les termes de *catechumeni* et *audientes* soient encore synonymes. Il se peut même que dans quelques églises on se soit relâché au troisième siècle de la sévérité de ces prescriptions; mais là où elles étaient fidèlement observées, on ne peut douter qu'elles n'eussent d'heureux effets. Ces délais, ces précautions, cette instruction préalable, toutes ces difficultés apportées à l'admission de nouveaux membres montraient à quel point l'Église était jalouse de sa dignité, quelle importance elle attachait à ne recevoir que des hommes qui honorassent la profession chrétienne. Aux yeux des fidèles eux-mêmes, elles rehaussaient l'honneur de faire partie d'une communauté aussi sainte, et leur faisaient défendre avec plus d'énergie un titre qu'ils avaient dû acheter à un si haut prix.

Le terme du noviciat une fois atteint, le candidat était admis dans la communion de l'Église par le baptême.

Du temps des apôtres et même encore un siècle après eux ce rite était d'une grande simplicité, si nous en jugeons par la description qu'en donne Justin Martyr, et que nous avons lieu de croire parfaitement fidèle. « Nous exposerons, dit-il[2], de quelle manière nous sommes renouvelés par Christ, afin qu'on ne nous accuse pas de rien dissimuler. Nous engageons ceux qui ont cru aux vérités que nous leur avons enseignées, et qui sont résolus à vivre en conformité avec elles, à jeûner, à prier, demandant à Dieu la rémission de leurs fautes passées, jeûnant nous-mêmes et priant avec eux. Puis nous les conduisons en un lieu où se trouve de l'eau, et là ils sont régénérés de la même manière que nous l'avons été nous-mêmes, étant plongés dans l'eau, au nom de Dieu, père et seigneur de toutes choses, de notre Sauveur Jésus-Christ et du Saint-Esprit. »

[1] Les noms correspondants en grec étaient : 1° les ἀκροώμενοι ou ἐξωθούμενοι ; 2° les γονυκλίνοντες, les βαπτιζόμενοι ou φωτιζόμενοι.

[2] Justin, *Apol.*, I, c. 61.

Cependant à mesure qu'une plus grande importance fut donnée au baptême et que le nom de sacrement, qui d'abord désignait indistinctement divers actes religieux, lui fut plus spécialement attribué, il revêtit des formes plus compliquées que nous allons décrire, quoiqu'elles ne fussent point partout exactement les mêmes. Le catéchumène, après avoir passé par les différents degrés de son noviciat, et avoir été jugé digne d'entrer dans l'Église, devait toujours se préparer au baptême par la prière et par le jeûne[1]. Il paraissait alors revêtu d'habits blancs en signe de pureté, on l'interrogeait sur sa foi, et il répondait en répétant les articles du symbole qu'il avait appris par cœur. On l'interrogeait ensuite sur ses dispositions morales, et il répondait par la formule de renonciation; le prêtre alors lui promettait de la part de Dieu le pardon des péchés qu'il avait commis antérieurement et l'accès au salut éternel ouvert par Jésus-Christ. Venait ensuite l'exorcisme[2] (dont on reconnaît déjà la trace certaine au Concile de Carthage en 256), car le même principe qui faisait exiger du candidat la renonciation à Satan, auquel il était censé livré avant son baptême, le faisait supposer possédé jusque-là par quelqu'un des esprits impurs dont l'exorcisme était destiné à le délivrer, par l'adjuration faite au démon de sortir de son corps. C'est cette croyance que nous trouvons exprimée dans l'épître de Barnabas[3], et c'est cet effet de l'exorcisme qu'affirme Cyprien quand il dit : « De même que les scorpions et les serpents, si redoutables sur le sec, perdent dans l'eau tout leur venin, de même les esprits impurs qui sont appelés dans l'Écriture serpents et scorpions, et que cependant nous foulons aux pieds par la puissance que le Seigneur nous a donnée, ne peuvent demeurer dans le corps de celui où, après le baptême, l'esprit saint a établi sa résidence[4]. »

L'exorcisme était suivi d'une première onction d'huile sur le front, figurant le baptême spirituel[5]. Puis le diacre ou la diaconesse, suivant le sexe du néophyte, le faisait descendre dans l'eau destinée au baptême

[1] *Constit. apost.*, VII, 22. Tert., *De bapt.*, c. 20.

[2] Viedenfeld, *De exorcismi origin.* (in Volbeding, *Dissert. Syllog.*, t. II, p. 437).

[3] Barnabas, c. 16. « Avant que nous eussions cru en Dieu, nos corps étaient l'habitation des démons. »

[4] Un demi-siècle avant Cyprien, Tertullien, dans la description du baptême, ne fait encore aucune mention de l'exorcisme, bien qu'il enseignât que tout homme à sa naissance est sous la puissance de l'esprit malin.

[5] *Const. apost.*, III, 16.

et l'y plongeait par trois fois, pendant que le prêtre ou l'évêque prononçait ces paroles : « Je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit[1]. » Ce dernier acte s'appelait *tinctio*[2]. Il avait lieu, comme on le voit, par immersion ; cependant si le néophyte était malade et désirait ne point différer son baptême, il pouvait le recevoir par aspersion ; c'est ce qu'on appelait *baptismus clinicorum*, le baptême des malades. Telle était l'importance superstitieuse qu'on attachait déjà à la forme extérieure de ce sacrement que l'on croyait cette dernière manière de l'administrer moins efficace que l'autre, et les *clinici* moins bien baptisés que les *tincti*. Le pape Corneille reprochait gravement à Novatien, son compétiteur à l'épiscopat de Rome, de ce qu'ayant été baptisé dans une maladie il n'avait pu l'être que par aspersion, et depuis son rétablissement avait négligé de demander l'accomplissement des autres rites ; il doute qu'après un baptême si peu régulier il eût pu recevoir légitimement les ordres sacrés. Cyprien pensait autrement et présente en pareille occasion des considérations propres à dissiper ce doute. Le baptême par aspersion devint naturellement plus fréquent, lorsqu'on baptisa les enfants en bas âge.

On attachait peu d'importance au lieu où le baptême s'administrait. « Que ce soit dans un étang ou dans la mer, dans une fontaine ou dans un fleuve, peu importe, » dit Tertullien[3]. Il est probable toutefois que dès cette époque on prépara dans quelques édifices sacrés des réservoirs destinés à cet usage[4].

En sortant de l'eau, le néophyte recevait une nouvelle onction d'huile sur différentes parties du corps; c'était *l'onction mystique, le chrême*[5]. C'était un symbole de la dignité sacerdotale du chrétien ou de la grâce de Christ répandue sur le néophyte. Ensuite on lui imposait les mains; par cette cérémonie on figurait la communication du Saint-Esprit, par le secours duquel il acquérait la pleine connaissance des choses divines et la force d'accomplir ses devoirs[6]. On y donnait par cela même une

[1] Tert., *De bapt.*, c. 6-8. « A tout traité il faut trois témoins. Et quels témoins plus irréfragables que ceux-là pouvons-nous choisir, puisque partout où se trouvent ces trois personnes, l'Église s'y trouve avec elles. » Donc « non semel sed ter in personas singulas tingimur » (*Adv. Prax*, c. 26).

[2] Βάπτισμα.

[3] Tert., *De bapt.*, c. 4.

[4] De Pressensé, t. VI, p. 26.

[5] μυστικὸν χρῖσμα. Tert., *De bapt.*, c. 7. Cyprien, ep. 70.

[6] Tert., *De bapt.*, 6-8. Cyprien, Ep. 73.

grande importance et comme, depuis le IIIme siècle, les évêques seuls, en leur qualité de successeurs des apôtres, étaient censés pouvoir communiquer le Saint-Esprit, cette portion de la cérémonie leur fut réservée, et fut regardée pour tous les baptêmes qui n'avaient pas été administrés par l'évêque comme un second sacrement qui devait nécessairement compléter le premier[1]. On se fondait à cet égard sur l'exemple rapporté dans le livre[2] des Actes, où nous voyons des samaritains, après avoir reçu le baptême des mains du diacre Philippe, recevoir le Saint-Esprit par l'imposition des mains des apôtres Pierre et Jean. De là s'introduisit une nouvelle coutume. L'évêque devait de temps en temps parcourir son diocèse et donner par l'imposition des mains le sceau (*σφραγίς, signaculum*) à ceux qui avaient reçu le baptême des simples prêtres[3]. Ce fut l'origine de la *confirmation* que nous verrons généralement introduite au IVme siècle et dont l'Église fit plus tard un sacrement proprement dit.

Après ces différents rites venait le signe de la croix qui, aussi bien que les rites précédents, avait un sens symbolique et enfin le baiser de paix par lequel le néophyte était décidément admis à la communion de ses frères. Dans quelques églises, notamment dans celles d'Afrique, d'autres rites étaient encore usités: on présentait au néophyte du lait et du miel en signe de l'innocence native qu'il était censé revêtir. On l'astreignait aussi à se priver de tout bain pendant huit jours comme si l'on eût craint de nuire ainsi à l'effet du baptême[4].

Souvent les convertis, en recevant le baptême, quittaient les noms païens qu'ils portaient pour prendre ceux de quelque personnage de la Bible, ou d'autres qui rappelaient leur qualité de chrétiens. Nous en voyons de nombreux exemples. Tels sont les noms de quelques-uns des martyrs de la Gaule[5] sous Marc-Aurèle, de l'Afrique sous Septime Sévère, ceux encore de quelques martyrs de la Palestine[6], qui avaient échangé les leurs contre des noms de prophètes, Élie, Jérémie,

[1] Conc. Carthag. an 256 : *Utroque sacramento debere eos nasci.*

[2] Actes, VIII.

[3] « Ceux que les prêtres ont baptisé, dit Cyprien (ep. 73), doivent être présentés à l'évêque pour en recevoir le Saint-Esprit par la prière et l'imposition des mains. »

[4] Tert., *De corona*, c. 3.

[5] Novatus, Renatus, Novatianus, Beatus, etc. Perpetua, Félicité, Veneranda, Blandina, etc. (Eusèbe, V, 1).

[6] Eusèbe, *De Mart. Pal.*, c. 11.

Daniel, etc. Le néophyte était en général assisté à son baptême de ce qu'on appelait un *sponsor* (ἀνάδοχος), lequel se rendait garant pour lui, vis-à-vis de l'Église, de la sincérité de sa croyance et de sa fidélité future à remplir ses engagements. Ce fut l'origine des fonctions de parrain.

Il n'y avait primitivement aucune époque de l'année déterminée pour le baptême. Depuis le IIme siècle[1] on l'administra de préférence aux fêtes de Pâque et de Pentecôte, et en orient quelquefois à celle de l'Épiphanie, anniversaire du baptême de Christ. Tertullien toutefois reconnaît qu'on pouvait le recevoir à un jour et à une heure quelconques.

En décrivant les anciens rites du baptême, nous l'avons presque constamment supposé administré aux adultes. Dans l'origine, en effet, il semble l'avoir été à eux seuls, puisque seuls ils étaient en état de rendre compte de leur croyance et de prendre en connaissance de cause les engagements moraux conformes à la vocation du chrétien. Un passage de saint Paul[2] semble même exclure positivement l'usage contraire ; car, en ce dernier cas, la sanctification des enfants chrétiens, que Paul fait reposer sur ce qu'ils sont issus de parents fidèles, eût été garantie par leur propre baptême. Il est question, il est vrai, dans les actes et les épîtres des apôtres[3], de baptêmes administrés à des familles entières (οἶκοι) ; mais rien ne prouve que les enfants y fussent compris, d'autant moins que la profession de foi en Christ y était toujours exigée. D'ailleurs, les mots οἶκος, οἰκία, ainsi que *familia* en latin, désignaient la réunion des maîtres et des serviteurs, plutôt que celle des parents et des enfants.

L'expression de Justin « ceux qui dans l'enfance ont été instruits en Christ[4] » paraît se rapporter seulement à l'âge où a commencé leur éducation chrétienne. Celle d'Irénée[5]: *Infantes parvulos, et pueros renasci in Deum,* ne prouve rien de plus relativement au baptême.

L'usage de baptiser uniquement ou presque uniquement les adultes domina évidemment jusque vers la fin du second siècle. Tertullien, qui

[1] Tertullien, *De bapt.*, c. 19.
[2] 1 Cor., VII, 14.
[3] Actes, XVI, 30-33, 34; XVIII, 8. 1 Cor. I, 16.
[4] οἳ ἐκ παίδων ἐμαθητεύθησαν τῷ Χριστῷ (Justin, *Apol.*, I, 15).
[5] Irénée, II, 22, 4.

parle du baptême des enfants comme déjà introduit à cette époque[1], n'en parle que pour le condamner, à cause de l'importance des engagements qui s'y attachaient (*pondus baptismi*) et que l'enfant ne pouvait contracter. Si l'on alléguait la nécessité de lui assurer le pardon céleste, il alléguait à son tour l'innocence de cet âge[2]. Il n'hésitait donc pas à conseiller le délai de ce sacrement jusqu'à l'âge mûr.

Déjà cependant s'accréditaient sur l'efficace de ce baptême certaines notions qui devaient changer à cet égard l'usage primitif. Originairement, le baptême, en même temps qu'il était le signe de l'introduction dans la communauté chrétienne, était l'emblême de la rémission des péchés et de la régénération par le Saint-Esprit pour celui qui entrait en communion de cœur et de volonté avec Jésus. Insensiblement, on transporta au signe les vertus de la chose signifiée, et l'on s'imagina que par l'eau du baptême la rémission des péchés commis auparavant était réellement obtenue, ainsi que la régénération par le Saint-Esprit et l'accès à la vie éternelle.

Cette confusion d'idées se rencontre déjà chez Barnabas, lorsqu'il dit : « Nous descendons dans l'eau pleins de péchés, et nous en sortons portant dans nos cœurs des fruits de crainte et d'espérance ; » chez Hermas, qui représente l'Église comme une tour fondée sur l'eau, parce que la vie du chrétien est sauvée par l'eau, et chez Irénée, qui voit en Naaman, nettoyé de la lèpre dans le Jourdain, l'image de l'homme pécheur purifié de ses péchés par le baptême[3]. Justin Martyr s'exprime plus correctement, quand il fait dépendre cette purification de la conversion du pécheur[4]. Mais Tertullien s'égare à son tour en représentant l'eau du baptême comme fécondée par une force divine, en vertu de laquelle l'homme qui y est plongé se trouve régénéré, de même que la terre, renouvelée après l'eau du déluge. Il ajoute, il est vrai : « De même que la terre, de nouveau souillée, est destinée à être consumée par le feu, le feu éternel attend celui qui pèche mortellement après le baptême. » Mais ailleurs[5], il admet de nouveau une transformation du chrétien par l'eau baptismale, et Cyprien son disciple s'exprime constamment

[1] *De bapt.*, c. 18.
[2] *Quid festinat innocens ætas ad remissionem peccatorum ?*
[3] Irénée, fragm. *Opp.*, p. 846 (Ed. Stieren).
[4] *Dial. cum Tryph.*
[5] *De anim.*, c. 41.

dans le même sens. Combien plus, par conséquent, les chrétiens peu éclairés auxquels on tenait ce langage, devaient-ils attacher au rite extérieur les effets et la vertu qui n'appartenaient qu'au changement intérieur dont il était le symbole, et croire l'un aussi nécessaire que l'autre au salut, et comment n'eussent-ils pas demandé à l'Église pour leurs plus jeunes enfants, nés à ce qu'ils croyaient sous l'influence des malins esprits, un gage de salut qui, pour être efficace, n'avait nul besoin du concours de celui qui en était l'objet ?

Bien plus, ce même Tertullien que nous avons vu tout à l'heure soutenir l'innocence du jeune âge, qui n'avait que faire, disait-il, de la rémission des péchés, ne tarda pas, comme nous le verrons ailleurs, à accréditer dans l'Église une doctrine favorable au pédobaptisme; nous voulons dire le dogme d'une tache originelle (*vitium originis*) imprimée à l'humanité par le péché du premier homme, tache dont les enfants, quoique exempts de péchés actuels, étaient infectés dès le sein de leurs mères et dont l'exorcisme baptismal pouvait seul les délivrer. Aussi Tertullien, dans ce même traité *de animâ,* s'écrie-t-il en parlant de ce rite : « Heureux sacrement de notre eau qui, en nous lavant des suites de l'aveuglement de notre premier père, nous affranchit pour la vie éternelle..... Petits poissons, grâce à Jésus-Christ notre grand poisson, nous naissons dans l'eau, et ce n'est qu'en y demeurant que nous pouvons être sauvés[1]. »

Il est clair que dès lors on ne croyait pouvoir trop tôt munir l'enfant chrétien de ce gage de purification et de salut. Aussi Cyprien, le premier, s'autorisa-t-il de la doctrine du *vitium originis* pour soutenir, contrairement à Tertullien, la nécessité et même l'urgence du pédobaptisme. « Si les plus grands pécheurs, dit-il, qui ont souvent péché contre Dieu, obtiennent, après leur conversion, la rémission de leurs fautes, sans qu'un seul d'entre eux soit privé du baptême ou de la grâce, combien plus l'enfant ne doit-il pas en être privé, lui qui, nouvellement né, n'a pas encore péché, mais porte en lui, par sa descen-

[1] *Nos pisciculi, secundum* ἰχθύν *nostrum Jesum Christum, in aquâ nascimur, nec aliter quam in aquâ permanendo salvi sumus.* Pour deviner cette énigme, il faut se rappeler que les cinq lettres du mot grec ἰχθύς, poisson, forment l'anagramme de Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱός Σωτήρ ; le poisson, comme nous le voyons fréquemment dans les peintures des catacombes de Rome, servait d'emblème chez les chrétiens de ce temps pour désigner Jésus-Christ pêcheur d'hommes (*De bapt.*, c. 1).

dance charnelle d'Adam, le germe contagieux de la mort ; il obtient d'autant plus facilement la rémission de ses péchés que ceux-ci ne sont pas véritablement siens, mais bien plutôt étrangers à lui-même[1]. » — Aussi fit-il condamner, dans un concile de Carthage, Fidus, évêque d'Afrique, qui pensait qu'on devait, selon l'usage juif pour la circoncision, renvoyer le baptême au huitième jour après la naissance[2].

Mais il arriva que d'autres, attribuant au baptême la même vertu rédemptrice, et l'appliquant aux péchés actuels que l'homme commet chaque jour, se jetèrent dans un excès opposé. Tous les péchés commis avant le baptême étant remis par ce sacrement, un grand nombre regrettèrent de dépenser, soit pour leurs enfants dès l'entrée de leur vie, soit pour eux-mêmes encore à l'âge des passions, la vertu d'un sacrement qui, sagement ménagée, ou même différée jusqu'au dernier jour, effacerait d'un seul coup toutes les souillures de leur vie et les ferait paraître devant Dieu entièrement purifiés. Quelques-uns même, vivement censurés par Tertullien, croyaient jusque-là pouvoir pécher impunément. Il fallut bien alors leur rappeler, c'est ce que fit Tertullien à cette occasion, l'indispensable condition de la repentance et de l'amendement, sans laquelle le baptême n'avait aucune efficace, ou bien s'ils voulaient différer le baptême d'eau, les exhorter à recevoir par le martyre le baptême de sang qui seul pouvait en tenir lieu.

Dès le IIIme siècle, on voit plusieurs exemples de ce délai abusif que les chefs de l'Église condamnèrent sous la désignation de *procrastinatio baptismi,* et de plus en plus, surtout dans l'église d'Espagne, sans doute pour éviter d'autant mieux cet excès, le baptême des petits enfants prévalut, sinon tout à fait, du moins assez généralement. Origène en parle comme d'un usage assez répandu de son temps pour qu'on le fît remonter à l'époque des apôtres, et lui-même contribua à le faire prévaloir par un principe tout contraire à celui de Cyprien son contemporain, savoir en le représentant comme nécessaire, d'après la doctrine de la préexistence des âmes, pour laver, non la souillure contractée en Adam, mais les péchés que chacun pouvait avoir commis individuellement dans une existence antérieure.

Depuis la prédominance du pédobaptisme, le *sponsor* ou parrain,

[1] Cyprien, Ep. 59.
[2] Gieseler, I, p. 308. Vincentius de Thibaris au Concile de Carthage de l'an 256 soutint de même la puissance de l'exorcisme pour les petits enfants dans le baptême.

dont le rôle devenait plus nécessaire, prenait pour l'enfant les engagements requis et répondait à sa place.

Les mêmes opinions exagérées, qui s'accréditèrent sur l'efficace de ce sacrement, firent naître dans le cours du IIIme siècle une longue controverse touchant les conditions d'où dépendait sa validité.

Suffisait-il, pour que le baptême fût valide, qu'il eût été administré par un prêtre selon les rites de l'Église, avec la formule sacramentelle, ou bien devait-on tenir compte des sentiments et des principes religieux de celui qui l'administrait ? En particulier, car c'était à cette occasion que la question s'était élevée, le baptême donné par des hommes que l'Église catholique ne reconnaissait point pour lui appartenir, par des hérétiques ou des schismatiques, pouvait-il être regardé par elle comme valide, et en conséquence devait-il ou non être renouvelé lorsque l'individu baptisé rentrait dans le sein de l'Église ?

Sur cette question les églises se divisèrent : celle de Rome, préoccupée avant tout des intérêts de l'unité ecclésiastique aussi bien que de l'intérêt du sacerdoce, et craignant qu'une enquête préalable sur la foi ou les mœurs de celui qui avait conféré le baptême ne nuisît à l'autorité sacerdotale et ne donnât lieu à des schismes, insistait sur cette déclaration des saints livres : « Un seul Dieu, un seul baptême. » Selon elle, la validité de ce sacrement ne dépendait nullement de celui qui l'administrait, mais de la manière dont il était administré. En conséquence, lorsque la formule sacramentelle avait été prononcée, ou seulement que le baptême avait été donné au nom de Christ et reçu dans l'intention formelle d'entrer dans l'Église de Christ, peu importait que celui qui l'avait administré fût ou non membre de l'Église orthodoxe; qu'ainsi, ceux qui avaient été baptisés dans une secte hérétique devaient être réintégrés comme les pénitents et les apostats par la seule imposition des mains.

Mais d'autres chrétiens, principalement ceux de l'Asie Mineure et de l'Afrique occidentale, préoccupés surtout des caractères de sainteté et de fidélité qui devaient distinguer l'Église, et du principe accrédité chez elle : « Hors de l'Église point de salut, » demandaient comment il pouvait se faire que les hérétiques et les schismatiques fussent aptes à donner le véritable baptême. D'abord bien des hérétiques, tout en célébrant le baptême au nom de Christ, avaient introduit des rites fort différents de ceux de l'Église orthodoxe; mais même dans le cas où les

rites auraient été les mêmes, célébrés en dehors de l'Église, ils n'avaient aucune signification ni aucune vertu. Pour donner à un autre la rémission des péchés, il faut l'avoir soi-même, disait Cyprien; hors de l'Église il n'y a point de rémission des péchés. Dieu n'exauce point les méchants; comment les prières d'un prêtre sacrilège pourraient-elles être efficaces? L'esprit saint est conféré dans le baptême, mais comment un hérétique pourrait-il le communiquer? L'huile du baptême se prend sur l'autel où se célèbre l'Eucharistie; où l'Église n'est point, il n'y a point d'Eucharistie, par conséquent point d'autel; en sorte qu'une autre huile ne peut ni sanctifier ni donner la grâce de Christ. Les hérétiques, dites-vous, baptisent comme nous, au nom du Père, du Fils, et du St-Esprit; mais Marcion, Valentin confessent-ils le même Père que nous, eux qui refusent de lui attribuer la création du ciel et de la terre, le même Fils que nous, eux qui ne reconnaissent point Jésus venu en chair, le même St-Esprit que nous, eux qui le font procéder d'un autre Père et d'un autre Fils? « Une femme de la secte des montanistes, racontait Firmilien, évêque de Cappadoce, était parvenue à séduire beaucoup de gens et les baptisait avec les mêmes formules et les mêmes rites que nous; cette femme fut reconnue évidemment par un de nos exorcistes pour être possédée du démon, c'était donc le démon qui avait baptisé par elle; pensez-vous que ceux qu'il avait baptisés fussent bien baptisés [1]? »

Tels étaient les principaux arguments de ceux qui soutenaient l'invalidité du baptême donné par les hérétiques; en conséquence, ils prétendaient que celui qui l'avait reçu, n'ayant point été réellement baptisé, devait réclamer le véritable baptême lorsqu'il voulait rentrer dans le sein de l'Église, à moins qu'il ne l'eût reçu précédemment d'un prêtre catholique.

Déjà Tertullien s'était prononcé dans ce sens, ainsi qu'un concile tenu en 215 à Carthage, et un autre à Rome vers l'an 235, sans que leur décision eût entraîné aucune scission entre les églises. Mais au milieu du IIIme siècle, la question fut agitée de nouveau et avec plus de vivacité, grâce au despotisme d'Étienne, évêque de Rome; ce pontife, croyant la dignité de son siège intéressée à faire prévaloir l'usage jusqu'alors admis dans son église, rompit brusquement les liens de la

[1] Cyprien, Ep. 70-75.

communion avec les évêques d'une partie de l'Asie Mineure [1], notamment avec ceux de la Galatie, de la Cilicie, de la Cappadoce et les anathématisa sous le nom de rebaptiseurs (*anabaptistæ*).

Le plus grand nombre des évêques de l'Afrique occidentale, fidèles à l'opinion de leurs prédécesseurs, prirent parti pour ceux qu'Étienne avait excommuniés. Un concile assemblé à Carthage en 255 se déclara pour l'opinion de Tertullien, qui était aussi celle de Cyprien son disciple, et celui-ci, dans une lettre écrite avec franchise mais avec mesure, fit connaître à Étienne la décision de l'église d'Afrique [2]. Étienne lui répondit d'un ton impérieux, usa de termes insultants contre les évêques de cette province, refusa de recevoir leurs délégués et défendit même aux membres de son église de les admettre dans leurs demeures [3]. Indigné d'une telle violence, Cyprien assembla en 256 à Carthage un nouveau concile composé de 86 évêques, dans lequel la décision du précédent fut solennellement confirmée [4]. Il la communiqua à l'un des plus illustres évêques d'orient, Firmilien, qui l'approuva et donna tort à Étienne [5]. Denys d'Alexandrie, également consulté, se montra dans ce débat comme dans celui qui concernait les *lapsi,* partisan de la modération et ami de la paix. Quoique d'accord avec les églises d'Afrique et d'Asie Mineure sur le fond de la question, il pensait qu'on pouvait faire des exceptions en faveur de certaines classes de schismatiques qui étaient en conformité de doctrine avec l'Église orthodoxe; il n'admettait point de règle absolue, et s'efforça par des exhortations pathétiques de ramener le siège de Rome à des sentiments de paix. Ces exhortations furent écoutées; les successeurs d'Étienne n'imitèrent point son intolérance, et la persécution de Valérien où Étienne et Cyprien subirent tous deux le martyre, mit fin à la controverse. La question demeura donc indécise; cependant l'usage de l'église de Rome, opposé au rigorisme des novatiens, prévalut insensiblement.

[1] Eusèbe, VII, 5.
[2] Cyprien, Ep. 72.
[3] Cyprien, Ep. 74.
[4] Voy. l'opinion unanime émise par les membres de ce concile. *Ad calc. Opp. Cypr.* ed. Goldhorn, Lipsiæ 1839, P. II, p. 265, sq.
[5] Cyprien, Ep. 75.

2. SERVICE DIVIN

Quant aux autres actes dont se composait le culte chrétien, nous retrouvons dans plusieurs d'entre eux la même analogie que nous avons rencontrée ailleurs entre les usages de l'Église et ceux de la synagogue.

La prière en était un des plus essentiels. Inspirée le plus souvent, soit par les circonstances ou les besoins du moment, soit par les sentiments personnels de celui qui la prononçait, elle n'était à l'origine, sauf l'Oraison dominicale, assujettie à aucun formulaire fixé d'avance, à moins qu'on n'en reconnaisse un pareil pour l'église de Rome dans la belle prière qui termine le manuscrit de la première épître de Clément Romain [1] nouvellement découvert à Constantinople. Nous y trouvons en effet l'expression des différents vœux que les chrétiens, comme nous le savons d'ailleurs, adressaient à Dieu dans leurs assemblées [2].

Conformément à la coutume de l'orient, observée par les juifs et suivie par Jésus [3], les fidèles en général se tenaient debout pour la prière [4], à moins qu'ils n'eussent des sentiments de pénitence à exprimer; dans ce dernier cas, également à l'exemple des juifs, ils priaient à genoux, particulièrement le mercredi et le vendredi, jours de tristesse en mémoire de la Passion; mais le dimanche et pendant tout l'intervalle de la Pâque à la Pentecôte, la prière debout était de rigueur, sauf pour les pénitents et les catéchumènes.

On priait les mains élevées en haut, comme les *Orantes* que l'on voit dans les peintures des catacombes; quelquefois aussi les mains étendues pour figurer la croix, ou par allusion à la prière de Moïse. La prière était annoncée par le diacre, en ces mots : *sursum corda,* à quoi le troupeau répondait : *habemus ad Dominum.* La prière terminée, il répondait *Amen,* comme dans la synagogue. Toujours on priait en langue vulgaire [5], même dans les dialectes provinciaux, en syriaque,

[1] Voyez-en la traduction par M. de Pressensé, *Trois premiers siècles*, t. 6, p. 578.

[2] Justin, *Const. apost.*

[3] Marc XI, 25. ὅταν στήκετε προσευχόμενοι.

[4] *Quando stamus ad orationem*, dit Cyprien.

[5] Sur les formalités relatives à la prière, voy. Volbeding, *Thesaurus commentationum*, etc., Lipsiæ 1847-49. Suringar, *De publ. vet. christ. precibus.* Leyde, 1833.

copte, etc.; saint Paul avait interdit les langues étrangères, à moins qu'elles ne fussent interprétées, de même que les prières inarticulées prononcées dans l'extase [1].

Le chant suivait ou précédait la prière; chez les anciens, dont les langues étaient éminemment musicales, il n'y avait pas de différence essentielle entre les deux rites; c'étaient les mêmes sentiments exprimés dans une sorte de prosodie plus accentuée, et accompagnés d'inflexions semblables à celles qu'employaient les poètes grecs et latins dans la récitation de leurs vers [2]. Ce qui manquait à la parole pour exprimer les plus profondes émotions de l'âme, le chant l'ajoutait par le charme de la poésie joint à la puissance de l'intonation et du rhythme.

On faisait chanter les cantiques, tantôt par deux chœurs séparés (mode antiphonique), plus ordinairement, comme nous le voyons par les Constitutions apostoliques [3] et depuis l'établissement des chantres, alternativement par le chantre et par l'assemblée qui répétait la fin de chaque verset [4].

On chantait principalement les psaumes de l'Ancien Testament, en choisissant, soit les psaumes réputés messianiques, soit ceux qui avaient le plus de rapport avec les circonstances ou avec l'heure du jour [5]. Mais on chantait aussi des hymnes plus particulièrement composés en vue du culte chrétien. Quelques paroles de saint Paul [6] font supposer qu'il en était ainsi dès le temps des apôtres. Il est probable encore que ces nouveaux hymnes renfermaient les louanges de Jésus-Christ; car nous voyons qu'à la fin du second siècle, contre Artémon et plus tard contre Paul de Samosate, qui faisaient de Jésus un simple homme, assurant que c'était là l'opinion transmise par les apôtres, on en appelait à d'anciens hymnes de l'Église où Jésus était célébré comme Verbe de Dieu [7]. Ce fut sans doute pour cela que Paul de Samosate supprima dans son église les hymnes qu'on y chantait en l'honneur de Christ, prétendant qu'ils étaient nouveaux, non comme on l'a dit, pour y sub-

[1] γλῶσσαι, 1 Cor. XI.
[2] Isidore de Séville, *De off. eccles.*, I, 6.
[3] *Const. apost.*, II, 59.
[4] ἀκροστίχια v. Bunsen, *Hippol.* III, 65, 141.
[5] *Const. apost.*, II, 59.
[6] Éphés. V, 19. Col. III, 16.
[7] Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 28.

stituer les siens qui l'eussent été encore davantage, mais comme le pense Mosheim, pour faire chanter exclusivement les psaumes de David.

L'église de Syrie paraît avoir produit les premiers hymnologues chrétiens [1]. D'après Socrate, ce serait Ignace d'Antioche qui aurait introduit dans son église les hymnes antiphoniques chantés alternativement par deux chœurs. Théodoret nous apprend [2] que les moines Flavien et Diodore les traduisirent en grec sous Constantin, à l'époque où la langue syriaque n'était presque plus parlée à Antioche. Le gnostique syrien Bardesane, vers la fin du second siècle, profitant de ce goût des Syriens pour populariser ses propres doctrines, composa cent cinquante hymnes qu'il adapta à des modulations et à des rhythmes connus. Harmonius, son fils, suivit son exemple avec tant de succès que l'église syrienne, nous disent leurs adversaires, faillit par ce moyen être infectée des erreurs des gnostiques.

L'église grecque suivit de près celle de Syrie dans la composition de pareils hymnes. On en trouve deux à la fin du troisième livre du *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie [3], mais on ne sait s'il en était l'auteur : l'un est un cantique en l'honneur de Jésus, l'autre une prière litanique en petits vers adressée au *Logos* avec un entassement d'épithètes mystiques, qui rappellent les litanies en usage dans les mystères grecs, et en particulier dans les hymnes à Cérès et à Proserpine, cités par Creuzer et Guigniaut [4]. Ce sont les plus anciens que nous connaissions; encore ne sommes-nous pas sûrs qu'ils fussent chantés. L'histoire nous a conservé les noms de deux autres compositeurs d'hymnes grecs, celui d'Athénogène [5] que l'on croit contemporain de Clément d'Alexandrie et qui aurait subi le martyre sous Septime Sévère, et celui de Népos, évêque égyptien, partisan du millenium et combattu à ce titre par Denys d'Alexandrie qui, du reste, professe une grande estime pour ses compositions [6].

Quant à l'église d'occident, nous ne connaissons chez elle aucun hymne sacré, ni le nom d'aucun hymnologue antérieur au IVme siècle.

[1] Augusti, *Lehrb. der chr. Archæol.*, II, 142-3.
[2] Théodoret, II, 24.
[3] III, 12, 101.
[4] Creuzer, t. III, 2.
[5] Augusti, loc. cit., 116.
[6] Eusèbe, VII, 24.

En général, s'il nous reste si peu de monuments du chant sacré dans les trois premiers siècles, il faut l'attribuer, soit à la pauvreté des documents ecclésiastiques qui nous restent sur cette époque, soit à la destruction de nombreux exemplaires des livres saints auxquels les hymnes de l'Église étaient sans doute annexés, soit enfin à la discipline du secret qui, comme nous le verrons plus tard, interdisait de transmettre par écrit ceux de ces hymnes qui se chantaient pendant l'Eucharistie.

Un troisième élément du service divin que l'Église emprunta également à la synagogue, c'était la lecture des Livres saints [1]. Dans le commencement, on lisait des fragments de l'Ancien Testament, choisis sans doute principalement dans la partie prophétique. Bientôt on y joignit [2] celles des épîtres des apôtres qui circulaient dans les églises et qu'elles se communiquaient l'une à l'autre, comme saint Paul lui-même nous l'apprend [3]; plus tard enfin, l'ensemble des écrits regardés comme apostoliques aussitôt qu'ils eurent été recueillis et réunis en un corps. Cette lecture des Livres saints formait une partie très importante du service divin. Dans un temps où certainement la lecture de la Bible était recommandée aux laïques, mais où les exemplaires en étaient si rares que peu de fidèles étaient en état de s'en procurer, et un grand nombre hors d'état de les lire, à force de les entendre dans les saintes assemblées, ils les gravaient peu à peu dans leur mémoire, comme ils l'auraient fait par la lecture particulière [4]. De là l'importance attribuée à cette époque à l'office de lecteur. Eusèbe [5] parle avec beaucoup d'admiration d'un égyptien auquel il avait vu remplir cet office, et qui, sachant par cœur l'Écriture sainte presque entière, en récitait de mémoire dans les assemblées religieuses de longs fragments avec un accent si inspiré qu'à peine pouvait-on croire que ce fût une voix humaine. « En voyant, dit-il, cet homme de l'extérieur le plus chétif captiver ainsi l'attention d'une foule nombreuse, je ne pouvais m'em-

[1] *Lectio*, ἀνάγνωσις. Luc, IV, 16; Actes, XIII, 15, 27; 2 Cor., III, 14.

[2] Les premières traces s'en trouvent dans Justin Martyr (Voyez *Real-Enc.*, VIII, 267).

[3] Col., IV, 16; 1 Thess., V, 27.

[4] Eusèbe parle d'une persécution dirigée contre des confesseurs qui s'étaient réunis près de Gaza pour entendre la lecture des Livres saints (Eusèbe, *De Mart. Palest.*, c. 8).

[5] *De Mart. Palest.*, c. 13.

pêcher de donner gloire à Dieu et de reconnaître plus que jamais que ce qui constitue l'homme, c'est bien moins ce corps que nous voyons que l'intelligence et l'esprit qui l'animent[1]. »

Le but qu'on se proposait principalement par la lecture publique de la Bible, celui de la graver dans la mémoire des fidèles, ne pouvait évidemment être atteint qu'autant qu'elle était lue dans une langue que tout le monde pût entendre, savoir dans la plupart des provinces de l'empire, en grec ou en latin. Aussi en fit-on de bonne heure des traductions latines, et dans les provinces où ni l'une ni l'autre de ces langues n'était populaire, et où une partie de la communauté, comme en Syrie et en Égypte, n'entendait que l'ancienne langue du pays, on se servait d'interprètes pour répéter en langue vulgaire les passages originaux des Livres saints; c'était encore un usage emprunté aux synagogues, entre autres à celles d'Égypte, où la lecture de la Bible en hébreu était suivie de celle de la version grecque.

Dans la plupart des églises, on lisait outre les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, les actes des martyrs, les ouvrages des plus anciens Pères de l'Église, par exemple l'épître attribuée à Barnabas, le livre du Pasteur attribué à Hermas, et la première épître de Clément Romain[2]. Ce ne fut qu'au IVme siècle et dans le concile de Laodicée que l'on commença à interdire la lecture publique d'autres livres que les livres canoniques de l'Écriture, livres dont ce même concile dressa le catalogue. Encore cette défense ne fut-elle pas généralement observée.

Ce ne fut non plus que dans la période suivante que l'on détermina d'avance par des lectionnaires le champ de la lecture publique de chaque jour. Pour le moment, ou bien on lisait à la suite dans chaque livre, du moins pour les dimanches ordinaires, ou bien, comme nous l'apprend Tertullien[3], on choisissait librement la portion des Écritures qu'il semblait le plus utile de faire entendre aux fidèles, selon l'occasion ou selon la fête célébrée. Ce choix était ordinairement laissé à l'évêque.

[1] C'était ordinairement aux lecteurs, surtout en temps de persécution, que l'on confiait le soin et la garde des Livres saints, copiés en plus ou moins grand nombre, sur des rouleaux de parchemin, comme ceux de l'église de Carthage (voy. Mansi, *Concil.*, t. 2, p. 501-2).

[2] Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 3. 16; IV, 23. C'est pour cela que dans le manuscrit du Sinaï le pasteur d'Hermas et l'Épître de Barnabas se trouvent à la suite du Nouveau Testament.

[3] *Apol.*, I, c. 39.

La lecture se faisait, comme dans la synagogue, de l'*ambon* ou *pulpitum*, espèce de chaire, après que le diacre avait invité au recueillement et au silence. Peut-être distinguait-on déjà, comme plus tard, la lecture de l'Évangile de celle de l'épître; pendant la lecture de l'Évangile, regardée comme plus solennelle, l'assemblée restait debout.

Du reste, on ne pensait point que la lecture des Livres saints suffît par elle-même à l'édification des fidèles, si, conformément à l'usage de la synagogue, on ne prenait soin de les leur expliquer et d'en faire le texte de quelques exhortations pratiques. Ce fut l'origine de la prédication [1] qui ne consistait guère encore, surtout du temps des apôtres, qu'en un discours bref et sans art, renfermant l'explication et l'application du fragment qui avait été lu.

Le paganisme n'offrait rien de semblable à cet enseignement populaire, et le culte de la synagogue, quoique fréquenté par quelques païens, était exclusif, puisqu'il ne s'adressait qu'à un seul peuple. Le jour où Christ dit à ses apôtres : « Instruisez toutes les nations, » une tribune nouvelle s'éleva, d'où les plus hauts enseignements de la religion et de la morale, mis à la portée de tous, furent adressés indistinctement à tous, aux pauvres comme aux riches, à l'ignorant comme au savant, sans distinction de peuples, ni de rang, ni de sexe. C'est avec raison que Tatien [2] mentionne cette institution comme un des titres de gloire du christianisme. « Chez nous, dit-il, ce ne sont pas seulement les riches, mais aussi les pauvres qui sont appelés à recevoir les instructions de la sainte doctrine. » Nul doute qu'une telle institution n'ait puissamment contribué aux progrès du christianisme, en attirant dans l'Église par l'appât d'une instruction libérale sur les sujets les plus relevés, la foule, auparavant exclue de ce privilège, en érigeant une école de philosophie divine, et en rassemblant au nom des intérêts de l'éternité le peuple qui ne pouvait plus se réunir au nom des intérêts politiques. Nul doute non plus que cette simple érection de la chaire chrétienne n'ait eu pour les progrès de la civilisation et de l'éducation du genre humain des effets incalculables que nous aurons souvent dans la suite l'occasion de remarquer.

[1] Justin M., *Apol.*, I, c. 67.
[2] *Discours aux Grecs.*

Tels étaient les quatre premiers éléments du culte chrétien. Nous les trouvons heureusement résumés dans ces mots de Tertullien [1] : *Prout scripturæ leguntur, aut Psalmi canuntur, aut allocutiones proferuntur, aut petitiones delegantur*. Il est probable, d'après une expression de saint Paul [2], que, dans l'origine, il n'y avait rien de fixé quant à l'ordre dans lequel se succédaient ces différentes parties du service divin, et que tout dépendait des circonstances ou de l'inspiration du moment. Plus tard, lorsque le troupeau prit une part moins active dans le culte, on put y introduire un ordre plus régulier, tel que celui, par exemple, qui est mentionné dans les apologies de Justin et de Tertullien et dans les Constitutions apostoliques. En tout cas, il paraît que la prédication suivait toujours immédiatement la lecture des Livres saints dont elle n'était que le commentaire.

3. EUCHARISTIE

Il nous reste à parler du cinquième acte du culte, de celui qui, bien qu'institué dans l'origine à l'imitation d'une fête juive, devint celui par lequel le culte chrétien se distingua le plus du rite hébreu.

« Faites ceci en mémoire de moi, » avait dit Jésus à la fête de Pâque, la veille de son supplice, en rompant le pain avec ses disciples; et depuis ce moment, pour entretenir chez eux le souvenir de sa mort et l'espoir de son retour, ils terminaient leurs assemblées par un repas frugal et fraternel, à l'issue duquel celui qui présidait distribuait le pain et présentait la coupe aux assistants, en prononçant la prière de bénédiction; puis des secours, soit en argent soit en vivres, étaient distribués aux plus pauvres de la communauté, et l'assemblée se terminait par le baiser de paix φίλημα ἄγιον ; c'était ce qu'on appelait *agape* ou repas de charité [3].

Célébrées dans l'origine à la fin du service divin de chaque jour, les agapes s'en détachèrent insensiblement et furent renvoyées à l'assemblée du soir. Malgré les accusations auxquelles donna lieu leur célébration à cette heure tardive, elles continuèrent dans le IIme et le IIIme siècle et ne furent supprimées que dans le IVme. Dès le IIme siècle,

[1] Tert., *De anima*, c. 9.

[2] 1 Cor. XIV, 26.

[3] Actes, II, 46. 1 Cor., XI, 20-34. Chrysost. (*Hom. in.* 1 Cor., XI.)

Justin nous dépeint la Cène comme déjà séparée des agapes et terminant le service religieux ordinaire.

« Le jour du soleil, dit-il[1], nous nous réunissons en un même lieu, tant ceux qui habitent la campagne que ceux qui résident dans les villes, et on lit dans l'assemblée, ou les mémoires des apôtres, ou les écrits des prophètes. Quand la lecture est achevée, le président s'adresse à l'assemblée pour l'instruire et l'exhorter à profiter des enseignements qui viennent d'être lus. Ensuite, nous nous levons pour prier Dieu tous ensemble. Après la prière on apporte du pain, du vin et de l'eau. Le président les bénit en priant et rendant grâces, et le peuple répond Amen ! puis on distribue à tous les assistants ce que l'on vient de bénir, et l'on envoie par les diacres le reste aux absents. » Il est question ensuite des collectes. Dans l'origine, la sainte Cène se célébrait tous les jours. Puis lorsque les assemblées eurent cessé d'être quotidiennes, elle ne se célébra plus que le dimanche et les jours de fête, comme nous le voyons dans le passage de Justin. Il y eut pourtant certaines églises qui, s'exagérant la nécessité de ce sacrement pour le salut, maintinrent l'usage de le célébrer chaque jour. Irénée semble appuyer cet usage. Au commencement du IIIme siècle, l'évêque Hippolyte en discutait la nécessité qui, à ce que nous atteste un peu plus tard Cyprien, fut généralement admise dans l'Afrique occidentale[2]. Il appliquait à cette institution ces mots de l'oraison dominicale : « donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien. »

Le passage de Justin cité plus haut nous fait voir qu'au IIme siècle, la célébration de la Cène, depuis sa séparation des agapes, était, comme le baptême, d'une grande simplicité. Elle conserva cette simplicité jusque dans le IIIme siècle, au temps de Cyprien. Dès lors il s'y joignit des rites un peu plus compliqués, décrits dans les prétendues Constitutions apostoliques.

Les fidèles, avant de prendre part à l'eucharistie, déposaient chacun une offrande volontaire proportionnée à leurs moyens[3] : elle remplaçait les offrandes et les prémices juives ; c'était sur elles qu'on prélevait le pain et le vin qui servaient à la célébration de la Cène. Le reste était distribué aux indigents ou réservé pour l'entretien des ministres du

[1] Justin, *Apol.* I, 67.
[2] *De orat. domin.*
[3] On l'appelait *oblatio*, προσφορά ou θυσία *sacrificium*.

culte. Les noms des déposants étaient lus par le diacre, et inscrits sur des tables de cire à deux colonnes, réunies par une charnière[1].

Le prêtre consacrait les éléments de la Cène par une prière de bénédiction et d'actions de grâce[2] et ils étaient par lui distribués aux communiants. Le premier de ces éléments était le pain, pain levé, puisque c'était celui qu'avaient offert les communiants. Les chrétiens judaïsants, par respect pour l'institution de Moïse, communiaient avec du pain sans levain, usage qui, au scandale des grecs, fut conservé dans l'église latine. Le second élément était le vin, qu'on mêlait ordinairement d'eau. L'origine de cet usage venait sans doute des agapes où il servait de préservatif contre l'intempérance. Cyprien y attachait un sens mystique: il y voyait l'image de l'union des fidèles avec leur Sauveur[3]. Aussi s'élève-t-il contre la secte des Encratites, gnostiques qui poussaient l'ascétisme jusqu'à condamner l'usage du vin même dans la sainte Cène, et à n'y faire usage que d'eau[4]. « Christ a transformé l'eau en vin, leur dit-il, ne faisons pas le contraire, en changeant le vin du calice en eau. Le vin seul c'est le sang de Christ sans le troupeau. L'eau seule c'est le troupeau sans Christ. Melangeons-les, le troupeau se trouve uni à son souverain pasteur. »

Tous les fidèles participaient également au pain et au vin de la Cène, comme le prouvent surabondamment les descriptions que les Pères nous donnent de ce sacrement[5]. Un passage de Chrysostome nous apprend qu'au IVme siècle il en était encore de même. Toutefois dans les églises où s'était conservé ou rétabli l'usage de communier tous les jours, notamment dans celles du nord de l'Afrique, comme il n'y avait pas d'assemblées quotidiennes, et qu'on ne pouvait emporter chez soi le vin de la Cène, on emportait au moins dans sa maison une portion du pain consacré que l'on mangeait le matin à jeûn et en famille[6].

[1] C'est l'origine des diptyques (δίπτυχα) que nous verrons plus tard appliqués à d'autres usages.

[2] Ἁγίασμα.

[3] Ep. 63, *Ad Cæcil.*

[4] Eusèbe, IV, 28.

[5] Justin, *Apol.* I, c. 65. Cyprien (*de lapsis*) nous en fournit une preuve, dans l'histoire d'un enfant, auquel sa nourrice, pendant les persécutions, avait fait boire du vin consacré aux idoles, et qui, lorsque le diacre lui fit prendre le vin de la Cène le rejeta, dit Cyprien, de ses entrailles souillées.

[6] Tertullien fait allusion à cet usage (*ad uxor*, II) ainsi que Cyprien (*de laps.*).

On portait dans l'origine le pain consacré aux fidèles absents; plus tard, pour éviter les abus, on ne l'envoya plus qu'aux prisonniers, aux malades et aux mourants. Le vin leur était porté dans de petites fioles munies de légendes sacrées.

En tout cas, la Cène n'était donnée qu'à ceux qui avaient reçu le baptême et étaient admis dans la communion de l'Église, après avoir fait librement profession du christianisme, par conséquent, dans le principe qu'aux adultes seuls. Au IIIme siècle, avec le pédobaptisme s'introduisit, dans l'Afrique septentrionale, l'usage de la donner aussi aux enfants baptisés[1] et lorsqu'ils étaient trop jeunes pour recevoir le pain, on ne leur donnait que le vin. C'est le second exemple de la communion sous une seule espèce; mais ni l'un ni l'autre usage n'ont, comme on le voit, de rapport avec le retranchement de la coupe dans l'Église romaine.

Depuis la fin du IIIme siècle, nous voyons déjà quelque luxe déployé dans les ustensiles qui servaient à la sainte Cène[2]. La grande église de Carthage avait des calices d'or et d'argent qui pendant les dernières persécutions tentèrent la rapacité des gouverneurs païens. On raconte aussi à ce propos le pillage d'une église de la Numidie, et celui d'une église d'Héraclée, dont les vases précieux furent livrés par l'évêque[3].

Quelques-unes des innovations introduites dans la célébration de la sainte Cène, nous ont fait entrevoir que la plupart des chrétiens de ce temps ne la considéraient plus seulement comme un simple symbole ou mémorial, mais se formaient sur sa nature et son efficace des idées plus ou moins analogues à celles que nous avons vues s'accréditer relativement au baptême[4].

En effet, indépendamment des passages, probablement peu authentiques, que nous offrent quelques-unes des épîtres attribuées à saint Ignace, Justin, dans la première de ses apologies, déclare que « dans la sainte Cène ce ne sont ni du pain ni du vin ordinaires qui sont donnés aux communiants, mais que de même que Christ a revêtu pour notre salut la chair et le sang, cet aliment consacré par la prière est la chair

[1] Cyprien, *De lapsis*.
[2] Fleury, *Hist. eccl.*, VIII, 45.
[3] Ibid., IX, 29.
[4] Engelhardt, *Lehre vom Abendmahl* (*Zeitsch. für. h. Theol.*, 1842. Rinck, ibid., 1853).

et le sang de Christ incarné; » en d'autres termes que, comme le Verbe de Dieu s'est uni à un corps humain en la personne de Jésus, il s'unit de même dans la sainte Cène avec le pain et le vin qui, par le fait de cette union (où n'intervient cependant aucun changement réel de substance), sont nommés sa chair et son sang. Irénée[1] s'exprime dans le même sens et ailleurs il demande aux gnostiques comment ils croiront que le pain consacré est le corps du Seigneur et le calice son sang, s'ils ne l'appellent lui-même le Fils du Créateur et son Verbe[2]. A cette manière d'envisager la sainte Cène se joignit aisément l'idée que la participation à ce rite communiquait à notre chair l'incorruptibilité du corps de Christ; on trouve cette idée énoncée dans l'épître d'Ignace aux Éphésiens[3] qui représente le pain de la Cène comme un préservatif contre la mort, et un spécifique pour l'immortalité, dans Justin Martyr[4] qui dit que notre chair et notre sang sont nourris par cet aliment *κατὰ μεταβολὴν* (par un changement qui s'accomplit en nous et non dans les éléments de la Cène), enfin plus expressément encore dans Irénée[5] qui, s'attachant à prouver aux gnostiques la possibilité de la résurrection de notre chair dissoute par la mort, déclare que nourrie par la chair et le sang du Seigneur elle devient apte à la vie éternelle.

Les docteurs d'Alexandrie, à la vérité, s'expriment dans un sens plus spiritualiste. Selon Clément d'Alexandrie[6], si Jésus-Christ est présent dans la Cène, c'est parce que ce sacrement tourne nos pensées vers le Verbe éternel qui, comme le sang de Christ, est répandu sur plusieurs et se communique à nos âmes, d'où il suit que les justes seuls participent à son efficace. Origène, plus exprès encore dans ce sens[7], dit que Christ n'appelait pas son corps le pain visible qu'il tenait à la main, ni son sang la coupe visible, mais la doctrine qui nourrit et abreuve les âmes; qu'en conséquence le pain et le vin de la Cène ne sanctifient pas par eux-mêmes ceux qui les reçoivent, puisqu'il s'en suivrait que des communiants indignes en seraient sanctifiés. Le

[1] Irénée, V, 2.
[2] Ibid., IV, 18.
[3] Ἐκ τούτῳ αὔξει καὶ συνίσταται ἡ τῆς σαρκὸς ἡμῶν ὑπόστασις.
[4] Justin, *Apol.*, I.
[5] Irénée, IV, 18. V, 2.
[6] *Pédagog.*, II, 2.
[7] *Comment. in Matth.*, I, 3.

pain de la Cène traverse nos corps et est rejeté au dehors; c'est par la prière qui le consacre qu'il profite à nos âmes, selon la mesure de notre foi.

Origène, en s'exprimant ainsi, ne dissimule pas néanmoins que les simples se représentaient la vertu de ce sacrement sous un point de vue plus matériel qui, nous n'hésitons pas à le reconnaître, devint de plus en plus dominant.

Si les déclarations de Tertullien et de Cyprien[1] ont pu faire croire qu'ils partageaient à cet égard le sentiment d'Origène, lorsque Tertullien dit, par exemple[2], *hoc est corpus meum, id est figura corporis mei,* et lorsque Cyprien dit que, comme le vin de la sainte Cène représente le sang du Seigneur, l'eau qui y est mêlée représente le peuple qui y participe, Engelhardt et Rinck[3] ont montré par le contexte, ainsi que par le but de ces déclarations, que ce n'était là qu'une partie de la pensée de ces Pères, et ont cité les passages très exprès dans lesquels ils désignent le corps et le sang de Christ comme réellement présents dans l'Eucharistie, et nourrissant à la fois notre âme et notre chair[4], ce qui correspond du reste tout à fait au point de vue réaliste sous lequel nous les avons vus disposés à considérer le baptême.

On commence même dès cette époque à voir poindre l'idée d'un sacrifice accompli dans la sainte Cène, quoique non encore dans le sens que l'Église romaine attache à ce mot.

De même qu'au IIme siècle on commençait à considérer le gouvernement de l'Église comme établi sur le modèle du sacerdoce juif, et à comparer les institutions de l'Église à celles de l'ancienne alliance, on fut porté à représenter à des prosélytes qui, soit juifs, soit païens, ne concevaient guère de culte sans sacrifices, l'eucharistie chrétienne comme correspondant aux anciens sacrifices du temple, en tant qu'il y avait là aussi un aliment qu'on offrait à Dieu avec actions de grâces. Bien plus, cet aliment provenait d'offrandes volontaires en nature faites par des membres de l'Église, et auxquelles on donnait déjà le même nom

[1] Gieseler, t. VI, p. 219.

[2] *Cont. Marc* IV, 40.

[3] *Zeitschr. f. h. Theol.* a. 1842, a. 1853, p. 339.

[4] « Caro corpore et sanguine vescitur ut et anima de Deo saginetur » (*de resurr. carnis*). « Opimitate dominici corporis vescitur, Eucharistiâ scilicet. Figura non fuisset, nisi veritatis esset corpus » (*de pudic.*, c. 9).

qu'aux offrandes du temple[1]. Justin Martyr et Irénée[2] attachent les premiers à la sainte Cène l'idée d'un sacrifice offert à Dieu par le peuple chrétien, nullement, il est vrai, comme un sacrifice expiatoire, ni comme une répétition du sacrifice accompli sur la croix, mais comme un acte de glorification et d'actions de grâces. Cyprien[3], qui en parle dans le même sens, y ajoute, d'après son point de vue hiérarchique, l'idée d'un sacrifice offert par le prêtre, à l'imitation de Jésus, considéré comme souverain pontife : *Sacerdos vice Christi fungitur.*

Ces trois Pères sont les seuls encore qui parlent ainsi de la sainte Cène comme d'un sacrifice. Les Docteurs d'Alexandrie n'en font point mention ; mais on pressent assez que cette idée ne tardera pas à prendre racine, ainsi que les autres notions matérialistes attachées aux sacrements. Et déjà nous voyons naître de celles-ci plusieurs usages caractéristiques : celui de la communion quotidienne, persistant dans plusieurs églises, celui de la communion des petits enfants, encore aujourd'hui admis dans l'Église grecque, l'anxiété superstitieuse avec laquelle, comme l'atteste Tertullien[4], on veillait à ce qu'aucune parcelle du pain, aucune goutte de vin consacrés ne tombassent à terre, de crainte de profanation.

La sainte Cène n'était pas célébrée seulement dans les assemblées ordinaires du culte. Considérée comme le sceau indispensable à tout acte religieux, elle accompagnait les rites du mariage. Le jour de sa célébration, les époux étaient conduits devant la table sacrée. Ils y prenaient ensemble la communion, faisaient en commun une offrande pour les pauvres et recevaient la bénédiction ecclésiastique[5].

De même c'était la coutume dans chaque famille de commémorer le souvenir des membres qu'elle avait perdus[6], en se transportant sur leurs tombeaux le jour anniversaire de leur mort et en y célébrant la sainte Cène. Pour cet effet, à Rome, les éléments sacrés étaient, dans les catacombes, déposés sur le couvercle du sarcophage qui servait alors d'autel, et, pour les tombes pratiquées dans les parois des corri-

[1] προσφορά, θυσία.
[2] Irénée, IV, 18.
[3] Cyprien, Ép. 60.
[4] *De coronâ*, c. 3.
[5] Tert., *Ad uxor.* II, c. 8, 9.
[6] De Rossi, *Roma sott.*

dors souterrains, sur un *arcosolium* ou voûte centrée qui était ménagée au-dessus. Auprès de quelques tombes, on trouve des fioles renfermant le résidu du vin de la Cène, qu'on a quelquefois pris à tort pour le sang des martyrs, sans faire attention à l'inscription que portaient plusieurs de ces fioles : Πίε καὶ ζήσεις, bois et tu vivras, qui s'adressaient évidemment aux communiants. Enfin on présentait au nom des défunts, comme s'ils eussent été encore vivants, une offrande à l'autel, et, dans l'oraison qui précédait la communion, on priait pour le repos de leur âme[1]. A cet usage intéressant vinrent malheureusement aussi se joindre des idées superstitieuses, et déjà du temps de Cyprien on attribuait aux oblations et aux commémorations pour les défunts une efficace magique qui devait leur obtenir plus aisément la grâce de Dieu et la participation à la vie éternelle.

4. DISCIPLINE DU SECRET

Avant de terminer cette description des actes du culte chrétien, nous devons faire mention du mystère dont on entourait, pour les personnes étrangères à l'Église, certaines portions de ce culte, en particulier les rites du baptême et de la sainte Cène.

Cet usage, auquel depuis la fin du XVIIme siècle on est convenu d'appliquer le terme assez impropre, et d'ailleurs inconnu à l'antiquité, de *discipline du secret (disciplina arcani)*, ne doit pas être confondu, comme il l'a été souvent avec une prétendue tradition théologique secrète dont l'école chrétienne d'Alexandrie se disait dépositaire depuis les apôtres, et qui portait sur certains systèmes de philosophie religieuse et non sur des actes du culte.

Quoi qu'en aient dit quelques auteurs, la discipline du secret était certainement en vigueur avant Constantin. Mais elle ne paraît pas avoir été antérieure au milieu du IIme siècle. On n'en trouve du moins aucune trace certaine avant cette époque. Non seulement Justin Martyr n'en parle point, mais nous l'avons vu, dans son Apologie, adressée aux empereurs et aux païens, raconter en détail et ouvertement comment s'administraient le baptême et la sainte Cène, de peur, disait-il, que s'il le passait sous silence, on ne l'accusât de réserve et de dissimu-

[1] Tert., *De cor.*, c. 3. « *Oblationes pro defunctis annuâ die facimus.* » Voyez encore *De Cast.*, c. 11.

lation. Or, un demi-siècle après, Tertullien qui, dans ses écrits apologétiques, avait le même intérêt à décrire ces actes, afin d'écarter les soupçons de sacrilège ou d'immoralité qui planaient sur les chrétiens à leur occasion, se borne à décrire les agapes, déjà à cette époque détachées du service ordinaire et de l'Eucharistie. Bien plus, dans plusieurs passages de ses écrits, il fait des allusions évidentes au secret qui entourait cette dernière partie du culte.

Dans la lettre à sa femme, destinée à combattre les mariages entre païens et chrétiens, il demande comment le mari païen pourrait permettre à sa femme d'assister de nuit à des rites dont il ignore complètement la nature, à moins qu'elle n'ait trahi le secret de l'Église en faisant des révélations illicites. Dans son traité de la prescription des hérétiques[1] il reproche aux sectes gnostiques de mettre de côté toute discipline, de n'observer aucune distinction entre les catéchumènes et les fidèles, d'admettre indiscrètement les premiers, et même les païens aux prières et aux cérémonies du culte, de jeter ainsi les choses saintes aux chiens, tout en décorant du beau nom de simplicité ce qui n'était autre chose qu'une prostitution et une profanation. De même dans son apologie[2], sans déclarer ce qui se passait dans la célébration de la sainte Cène, il démontre aux païens qu'il leur est impossible de prouver leurs assertions sur les prétendus crimes qui s'y commettaient, car ils ne pouvaient être renseignés, ni par des chrétiens, ni par des étrangers ; par des chrétiens parce qu'il leur était défendu de révéler leurs mystères, par des étrangers, parce qu'aucun n'y était admis. Clément d'Alexandrie désigne l'admission au baptême chrétien par les mêmes mots dont les païens se servaient pour désigner l'initiation aux mystères[3]. Origène se sert de termes analogues pour désigner les sacrements, et ceux qui étaient admis à les recevoir[4]. Il y avait donc un secret gardé sur certaines parties du culte, notamment sur les sacrements, à l'égard de tous ceux qui ne faisaient pas partie de l'Église. Cet usage, dont Irénée fait le premier mention, s'était introduit dans la seconde moitié du

[1] *De præsc. hær.*, c. 41.

[2] *Apolog.*, c. 7-9.

[3] τελειοῦσθαι, ἀπαρτίζεσθαι.

[4] τελεταὶ, τετελεσμένοι, μεμυημένοι. Ἴσασιν οἱ μεμυημένοι, dit-il en parlant des baptisés (*Comment. in Levit.*, § 14), et il désigne les chrétiens non baptisés par le nom d'ἀμύητοι.

IIme siècle, et dès lors nous le voyons se maintenir sans interruption jusque vers le milieu du Vme.

Quant à l'origine de cette coutume, on a recouru à diverses explications. On y a vu tantôt, comme Casaubon, une pure imitation des anciens mystères, comme si à cette époque les chrétiens eussent été disposés à faire au paganisme des emprunts gratuits; tantôt, comme Frommann, une imitation de la séquestration temporaire que les juifs imposaient à leurs prosélytes. Quelques-uns, comme Augusti, y ont vu une mesure de prudence nécessitée par les persécutions, sans réfléchir qu'elle se maintint encore longtemps après que l'Église fut devenue dominante, et même depuis Constantin se fortifia pendant quelque temps.

Nous pensons plutôt avec d'autres auteurs, avec Rothe en particulier, qu'il faut y voir une précaution que l'extrême simplicité des rites sacramentels et des ingrédients qui y étaient employés, faisait juger nécessaire soit à l'égard des ennemis de l'Église, soit à l'égard des catéchumènes qui aspiraient à y entrer.

Que voyait-on en effet dans les sacrements chrétiens? D'un côté, de l'eau pure qui figurait, ou même conférait la purification de l'âme, la rémission des péchés, un peu d'huile représentant ou communiquant l'onction du Saint-Esprit, — de l'autre, du pain et du vin figurant pour les fidèles, si ce n'est même leur assurant l'union avec le Verbe divin et nourrissant leurs corps pour la vie éternelle. Pour le chrétien initié à la signification de ces rites, leur simplicité, loin de les discréditer à ses yeux, ne faisait, comme l'observe un Père de ce temps-là, que relever le prix des grâces qui y étaient attachées. Pour le païen qui n'avait aucune idée de ces grâces, et qui était habitué à toute la pompe du culte extérieur, cette simplicité, cette nudité ne pouvait être qu'un objet de risée. En étalant les rites chrétiens sous ses yeux, on n'eût fait que les exposer à sa profanation, tandis qu'en les lui cachant, aussi longtemps qu'il ignorait le sens profond que l'Église y attachait, on avait plutôt l'espoir de l'attirer par l'appât puissant du mystère.

Pour les catéchumènes cette précaution parut plus nécessaire encore. Ainsi que l'observe Rothe, lorsque depuis le milieu du IIme siècle, au lieu de se borner avec eux à l'enseignement particulier, on eut jugé leur participation au culte utile pour étendre leurs lumières et fortifier leurs dispositions chrétiennes, on dut juger d'autant plus nécessaire alors, soit pour se prémunir contre leur indiscrétion, soit pour mettre à

l'épreuve leurs dispositions, soit pour mieux marquer la distance qui les séparait des fidèles, soit enfin pour rehausser à leurs yeux le prix des grâces auxquelles ils aspiraient, et la majesté des rites qui devaient les leur conférer, de dérober ces rites à leur vue.

De là l'usage qui s'introduisit de cacher soit aux infidèles, soit aux catéchumènes, en général à ceux qui n'étaient point membres effectifs de l'Église, la célébration des sacrements. Celle du baptême, par sa nature même et par la manière dont il s'administrait, avait été toujours plus ou moins secrète; on prit les mêmes précautions pour le saint chrême, pour les rites de l'ordination, et surtout pour ceux de l'Eucharistie[1]. Au moment où celle-ci allait commencer, on faisait sortir de l'assemblée tous ceux qui n'avaient pas encore reçu le baptême ou qui en avaient perdu momentanément les privilèges par quelque faute grave, ainsi les différentes catégories de catéchumènes et de pénitents, à plus forte raison les personnes étrangères à l'Église, et l'on fermait et gardait les portes, tant que durait cette partie du service divin[2]. De plus, immédiatement avant la communion, les fidèles étaient, par cette allocution du diacre « *ἐπιγιγνώσκετε ἀλλήλους* » (reconnaissez-vous les uns les autres), invités à s'assurer qu'il n'y eût parmi eux personne de non admissible au sacrement. Deux traits nous montrent jusqu'où allaient leurs précautions à cet égard. Philostorgius[3] raconte que le martyr Lucien, sur le point de mourir dans sa prison des suites de ses tortures, ne pouvant plus se lever, avait célébré sur sa poitrine l'Eucharistie, pendant que les chrétiens formaient un cercle autour de lui pour empêcher que les gardiens ne vissent ce qui se passait entre eux. Du temps de Valérien, dit-on, un acolyte, arrêté par des soldats pendant qu'il portait l'Eucharistie, expira sous le bâton plutôt que de livrer les saintes espèces à ces profanes.

Le même principe qui poussait à soustraire aux regards des non-initiés les cérémonies de l'Église, les fit dérober aussi autant que possible à leur connaissance. On jugea inutile de leur faire connaître des rites qu'ils n'étaient point admis à contempler, et dont jusque-là ils étaient exposés à se former de fausses idées. Peut-être aussi vit-on quelque avantage à ce qu'en ces temps de persécution, où il était si dangereux

[1] Augusti, *Lehrb. d. Arch.*, I, 95, 503.
[2] *Const. apost.*, II, 57.
[3] *Hist. eccl.*, II, 14.

de mal placer sa confiance, les fidèles eussent le moyen de se reconnaître entre eux par quelque marque distinctive. De là la défense formelle de révéler aux non-initiés ce qui se passait dans les assemblées chrétiennes depuis la fermeture des portes. Mais le secret ne s'étendait pas seulement aux rites mêmes de la Cène; il s'étendait encore à certains hymnes et aux prières réservées pour cette partie du service, au symbole qui était récité au baptême, et à l'oraison dominicale qui se lisait à la communion. De là l'usage mentionné plus haut, de ne jamais donner par écrit aux catéchumènes la profession de foi qu'ils devaient réciter, ni l'oraison dominicale qu'ils devaient savoir par cœur, mais de les leur faire retenir par une répétion fréquente. De là encore pour les fidèles, l'usage de ne réciter que mentalement pendant la première portion du service l'oraison dominicale, qui dans la seconde au contraire était lue tout haut par le diacre. De là enfin, probablement l'ignorance où nous demeurons relativement aux hymnes chantés alors dans l'Église.

Ces précautions durent être maintenues aussi longtemps qu'il y eut des païens à convertir, et des catéchumènes *adultes* à préparer au baptême. Aussi ne cessèrent-elles entièrement que lorsque l'empire romain tout entier fut devenu chrétien et que le pédobaptisme eut prévalu dans l'Église.

Du reste rien dans les témoignages de la primitive Église ne nous autorise à croire que la discipline du secret s'étendît sur d'autres objets que ceux que nous avons mentionnés [1]. C'est donc en vain que les controversistes romains, Schelstrate entre autres, en profitent pour expliquer le silence des anciens Pères sur la transsubstantiation, les sept sacrements, le culte des saints, des anges, des images, etc. On peut leur répondre avec Tenzel, Bingham, etc. : 1° qu'avant l'établissement de cette discipline, rien n'eût empêché les auteurs chrétiens de parler ouvertement de ces rites, pas plus que Justin Martyr, de nous décrire le baptême et la sainte Cène de son temps; 2° que depuis l'établissement de cette discipline rien ne les eût empêchés non plus de nous apprendre au moins que le secret s'étendait aussi sur de tels rites.

II. LIEUX CONSACRÉS AU CULTE

Pour un culte aussi simple que celui que nous venons de décrire,

[1] *Real-Enc.* I, 469.

pour celui d'un Dieu qui voulait avant tout être adoré en esprit et en vérité, il n'était nul besoin de locaux spacieux, ni artistement construits. Les chrétiens pouvaient se contenter pour leur culte, mieux encore que les juifs, de salles de réunion dans des maisons particulières. Telle était cette chambre haute où s'assemblaient les premiers chrétiens de Jérusalem; telles étaient du temps de saint Paul, l'église de *chez Aquilas*, l'église de *chez Philémon*. « Nous pouvons prier Dieu en tout lieu, » disait Tertullien. Et Clément d'Alexandrie ajoutait : « ce n'est point le lieu où la communauté s'assemble, c'est la communauté même des élus que j'appelle du nom d'Église. » Il convenait même à une secte persécutée de n'avoir aucun local de réunion apparent et exposé à la vue, et de cacher son culte proscrit autant que possible dans l'inviolabilité du domicile privé.

Ces principes prévalurent jusque vers la fin du IIme siècle. C'est ce qui explique le reproche que les païens leur adressaient de n'avoir point de temples [1]. Lorsque Justin fut amené devant le préfet de Rome et que celui-ci lui demanda où les chrétiens s'assemblaient : « Partout où ils veulent et où ils peuvent, » répondit-il. Et il raconte lui-même que, lorsqu'il vint à Rome, ceux qui voulaient l'entendre se rendaient dans la maison qu'il habitait. Clément d'Alexandrie et Tertullien s'expriment dans le même sens; et leurs déclarations nous prouvent le peu d'importance qu'on attachait encore au lieu où l'on se réunissait [2].

Cependant le ralentissement des persécutions laissa bientôt aux chrétiens plus de liberté sous ce rapport, et nous savons qu'ils en profitèrent déjà pour élever dans diverses provinces de l'empire des édifices particulièrement consacrés à leur culte. On leur donnait en grec le nom d'*ecclesia;* en latin celui de *Domus Dei* [3]. Le nombre s'en accrut progressivement dans le cours du IIIme siècle, grâce au repos dont l'Église jouit sous plusieurs empereurs. Nous avons vu qu'Alexandre Sévère

[1] Minut. Fel. (*Octav.*) Origen. *cont. Cels.*

[2] « Le gnostique, dit Clément d'Alexandrie, honore Dieu, non en certains lieux ni en certains jours, mais toute sa vie et en tous lieux où il trouve des gens de sa croyance. » Voy. aussi Tert., *De orat.*, c. 24.

[3] Tert., *De idol.*, c. 7. *Adv. Valent.*, c. 3. — A l'exemple des juifs qui bâtissaient fréquemment leurs synagogues dans le voisinage des tombeaux des saints hommes, les chrétiens construisirent autant que possible les églises sur les sépulcres des martyrs. C'est par là qu'on a réussi dans les temps modernes à découvrir l'entrée de catacombes auparavant ignorées.

adjugea aux chrétiens de Rome un terrain sur lequel ils avaient construit un lieu d'assemblée et que les taverniers leur disputaient. L'édit de Gallien leur reconnut la propriété des maisons aussi bien que des terrains qui appartenaient à la communauté et qui leur avaient été disputés sous le précédent règne. *Lieux destinés au culte*[1], tel est le nom sous lequel ils sont désignés. Durant le long intervalle de paix dont ils jouirent dès lors avant Dioclétien, Eusèbe nous apprend qu'il se construisit beaucoup d'églises chrétiennes[2], dont plusieurs déjà remarquables par leur grandeur; telle était celle de Nicomédie sur laquelle fondit le premier orage déchaîné par l'édit de Dioclétien. Néanmoins, comme elles n'avaient rien de commun avec les temples païens pour la somptuosité et la magnificence, et surtout pour le caractère de sainteté qu'on y attachait et qui, chez les païens, allait jusqu'à la superstition, Origène et Arnobe pouvaient encore admettre pour les chrétiens le reproche des païens « de n'avoir point de temples. » de même que les Perses passaient pour n'en point avoir, quoiqu'ils eussent leurs sanctuaires consacrés au soleil[4].

Ces édifices avaient en général une forme oblongue à laquelle on attachait un sens symbolique, en les comparant à l'arche de salut, et ils étaient tournés au levant, symbole de Christ. L'intérieur, comme celui des synagogues, modelé lui-même sur le temple de Jérusalem, était divisé en trois parties distinctes : 1° le portique (*νάρθηξ* ou *πρόναος*) où se tenaient les candidats au baptême et les pénitents; 2° la nef (*ναός*, *oratorium populi*) réservée aux fidèles et divisée en deux parties pour les deux sexes; 3° le chœur ou sanctuaire (*chorus*, *ἁγίασμα*, *βῆμα*) dans la partie orientale pour les ministres de l'Église. Dans ce dernier compartiment, ou en avant, comme dans les synagogues, était une chaire pour la lecture des livres saints. — De chaque côté du sanctuaire étaient rangés en demi-cercle les sièges des ecclésiastiques (*καθέδραι*). Au milieu d'eux, dans le fond, celui de l'évêque (*θρόνος*), si c'était l'église principale de la ville. Au devant du siège de l'évêque était la table de la

[1] Θρησκευσίμοι τόποι. Eusèbe VII, 13. Ailleurs προσευκτήρια, κυριακοὶ τόποι. Eusèbe, VIII, 2.

[2] Grégoire Thaumaturge et Optat parlent d'églises bâties à Néocésarée et dans les villes voisines, à Héraclée en Thrace, et surtout à Rome (Volbeding, loc. cit. I, 324).

[3] Augusti, I, 347.

communion (*mensa sacra, τράπεζα*), ordinairement en bois, et à laquelle, par allusion aux offrandes qu'on y présentait, on donnait dès le temps de Tertullien le nom d'autel, si fréquemment et presque uniquement usité depuis Cyprien [1].

Longtemps les chrétiens partagèrent la répugnance du peuple juif pour les arts plastiques appliqués aux objets religieux. C'était, selon eux, violer la défense publiée dans le Décalogue. D'ailleurs la peinture et la sculpture avaient été si longtemps prostituées au service de l'idolâtrie, que l'Église ne pouvait se résoudre à les employer à la représentation des sujets chrétiens. L'image du Christ ne se voyait que chez des païens éclectiques comme Alexandre Sévère, et chez les adhérents des sectes demi-païennes comme celle des Carpocratiens qui, aux images de Platon et d'Aristote, joignaient celle de Jésus. Toutefois, peu à peu le besoin de combattre l'effet des emblêmes profanes continuellement présents dans la vie civile et domestique [2], fit introduire dans les habitations, sur les meubles, sur les ustensiles, des emblêmes chrétiens, la croix, le bon berger portant l'agneau sur ses épaules, le poisson et le divin pêcheur, le vaisseau, l'ancre, la colombe, la palme, la lyre, le phénix, le coq, etc. De l'intérieur des maisons ces emblêmes passèrent d'abord sur les inscriptions tumulaires, les lampes sépulcrales et les sarcophages, puis, vers la fin du IIIme siècle, dans les églises où on les représentait à fresque ou en mosaïque. Mais cet usage qui, au IVme siècle, passait encore pour une innovation, fut formellement condamné par le concile d'Elvire tenu en 306. « Qu'aucune peinture, est-il dit au canon 36 de ce concile, ne soit admise dans l'église et que ce qui est l'objet du culte [3] ne soit point représenté sur les murs de ces édifices. »

III. TEMPS CONSACRÉS AU CULTE

De même que, selon les premiers chrétiens, Dieu pouvait être adoré en tous lieux, tous les jours aussi pouvaient être, pour mieux dire

[1] Il semble que déjà au IIIme siècle, on consacrât les édifices destinés au culte par les reliques des martyrs conservées sous la table sainte. Du temps de Dioclétien, un hôtelier nommé Théodote se chargea d'en fournir à un prêtre d'Ancyre, et ce fut son propre corps, supplicié dans la persécution, qui fut placé dans l'église bâtie par ce prêtre (Fleury, VIII, 36-37).

[2] Tertullien, *De spectac.*, c. 8.

[3] *Quod colitur et adoratur.*

devaient être consacrés à son service; tous les jours, en conséquence, ils se réunissaient pour l'adorer ensemble et commémorer la mort de son Fils. Il est probable qu'en outre, les judéo-chrétiens continuaient à observer le repos du samedi. Saint Paul lui-même pensait qu'il fallait tolérer cet usage [1]. Mais quand les judéo-chrétiens en venaient à donner une importance exagérée à l'observation du sabbat, et voulaient en imposer l'obligation aux païens convertis, saint Paul leur opposait la liberté des enfants de Dieu [2], déclarant que toutes ces distinctions de jours, de mois, d'années n'étaient de même que les distinctions d'aliments, que l'ombre des choses qui devaient venir, que le corps en était en Christ, et que qui avait Christ n'était plus assujetti à « ces faibles rudiments du monde. » Il semble donc que saint Paul regardât tous les jours comme également saints. L'auteur de l'épître à Diognetus, au milieu du II[me] siècle, raisonne constamment dans cet esprit. Mais lorsque les persécutions, peut-être aussi l'affaiblissement du zèle ou encore d'autres circonstances eurent empêché les chrétiens de s'assembler tous les jours pour leur culte, il fallut lui assigner un jour particulier [3]. Pour les judaïsants rigides, ce fut toujours le samedi, et ils continuèrent à le solenniser avec toute la rigueur de la loi mosaïque. La plupart des chrétiens choisirent de préférence le premier jour de la semaine en mémoire, soit du commencement de la création du monde, soit surtout de la résurrection du Seigneur, deux époques d'ailleurs entre lesquelles on saisissait une certaine analogie spirituelle [4]. Le Nouveau Testament, sans renfermer aucun ordre à cet égard, semble offrir néanmoins quelques traces de ce choix. On cite la recommandation de saint Paul, de mettre à part le premier jour de la semaine [5] ce qu'on destine au soulagement des malheureux. Peut-être le récit [6] de l'assemblée tenue à Troas le premier jour de la semaine renferme-t-il un indice plus positif,

[1] Rom., XIV, 5, 6.

[2] Gal., IV, 9-11. Col., II, 16-17.

[3] *Status dies* (Lettre de Pline à Trajan). Voy. Volbeding, loc. cit. p. 302-326. Peut-être, comme dans les synagogues, les premiers chrétiens s'assemblaient-ils tous les jours pour la prière, à trois heures différentes, le matin, à midi et le soir. C'est ce que semble indiquer encore la lettre de Pline.

[4] Arnoldt, *De antiq. diei Domin.* (Volbeding, t. III, 58). Frank, *De die domin. apud vett. Christ*, t. I, 512.

[5] 1 Cor., XVI, 2.

[6] Actes, XX, 7.

bien qu'il n'en ressorte pas nécessairement que les fidèles ne se fussent réunis occasionnellement ce jour-là pour le départ de Paul. Le récit de saint Jean[1] : « Je fus ravi en esprit le jour du Seigneur, » quoiqu'il ait été entendu diversement par les interprètes, semble indiquer plus clairement la consécration particulière d'un certain jour qui semble être celui de la résurrection du Seigneur.

Les indices deviennent plus positifs chez les Pères apostoliques. En même temps que Pline parle à Trajan des réunions des chrétiens qui ont lieu avant le lever du soleil à un jour fixé, dans l'épître attribuée à Barnabas[2], et qui, même en la supposant non authentique, est rapportée par la plupart des critiques au commencement du IIme siècle, on trouve ce passage : « Dieu a dit aux juifs, je n'aime point vos sabbats, savoir vos présents sabbats, leur ayant substitué ceux que j'ai établis moi-même lorsque, du huitième jour dans lequel Jésus est ressuscité et est monté au ciel, j'ai fait le commencement d'un autre monde. » Si le passage d'Ignace d'Antioche[3] est moins concluant, celui de Justin, au contraire, est des plus explicites[4]; et depuis ce moment, il ne reste plus aucun doute sur la consécration particulière du premier jour de la semaine comme jour du Seigneur et spécialement réservé pour les assemblées chrétiennes[5].

Le dimanche était pour les chrétiens d'alors un jour de réjouissance religieuse, où les fidèles devaient s'associer à la glorification du Sauveur. En conséquence, il leur était formellement défendu d'y jeûner[6]. Ils n'y priaient jamais que debout. « C'était la coutume du temps des apôtres, » dit Irénée[7], dans son livre sur la Pâque. « Pour le dimanche, dit Pierre d'Alexandrie, nous le passons en joie à cause de la résurrection. » Quant à la cessation du travail, nous ne savons si elle était prescrite au moins d'une manière absolue avant la fin du IIme siècle. Justin Martyr dit au juif Triphon, en parlant du sabbat : « Vous vous imaginez célébrer ce saint jour en le passant à ne rien faire. Combien vous

[1] Apocal. I, 10.

[2] Barnabas, c 15.

[3] Ep. *ad Magnes.*, c. 9, μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζωὴν ζῶντες.

[4] Justin, καὶ τῇ τοῦ Ηλιου λεγομένῃ ἡμέρᾳ.... συνέλευσις γίνεται (*Apol.* I, 67). « Au jour dit du soleil a lieu une assemblée. »

[5] Tert , *Adv. Jud.*, c. 4-5. *Apol.* 16.

[6] *Can. apost.* 66. *Petr. Al. can.* 15.

[7] Irénée, *Fragm.*, p. 828.

êtes loin de l'esprit de son institution, qui consiste à s'abstenir de tout péché. » L'auteur de l'épître à Diognetus, qu'on suppose écrite à l'époque de Justin Martyr ou un peu auparavant, censure l'observance stricte du repos du sabbat chez les juifs, d'un ton à ne pas laisser supposer qu'une prescription analogue existât chez les chrétiens. « N'est-il pas impie, dit-il, de supposer que Dieu défende, le jour du sabbat, de faire ce qui n'a rien que d'honnête[1] ? » C'est chez Tertullien que nous trouvons les premières traces de cette défense. Mais il paraît bien que l'usage de chômer le dimanche s'introduisit à peu près généralement avant la fin de cette période, car ce fut l'objet d'un des premiers édits de Constantin après sa conversion (an 321). Athénagore est le premier Père de l'Église qui ait dit d'une manière positive que Jésus-Christ avait transporté le jour du repos du samedi au dimanche et établi en conséquence qu'il fallait appliquer à ce dernier jour les règles concernant le sabbat.

Tandis que les églises ethnico-chrétiennes dès la fin du Ier et dans le cours du IIme siècle remplacèrent complètement le sabbat par le dimanche, les églises principalement composées de juifs convertis conservèrent, avec la célébration du dimanche qui les distinguait de leurs anciens coreligionnaires, la coutume de solenniser aussi le samedi. Selon elles, le christianisme n'avait abrogé que le caractère obligatoire des ordonnances cérémonielles, sans en défendre l'observation volontaire. De là vint en orient la coutume de distinguer ce jour, ainsi que le dimanche, en ne jeûnant point et en priant debout[2]. Mais, depuis le milieu ou vers la fin du IIme siècle, l'église de Rome, où dominait l'esprit d'opposition contre le judaïsme, adopta en vertu de ce principe l'usage de jeûner le samedi. Cette divergence peu sensible, tant que les communications furent difficiles entre les églises éloignées, se fit mieux sentir plus tard et il en résulta bientôt entre les deux communautés quelques controverses dans lesquelles figura l'évêque Hippolyte. Ce fut par la suite l'un des motifs allégués pour le schisme grec. Les églises de l'Afrique occidentale et celles d'Espagne se réunirent sur ce sujet aux églises d'orient et condamnèrent le jeûne du samedi prescrit à Rome.

Si le dimanche, en souvenir de la résurrection de Jésus, était con-

[1] C. 4. καλόν τι ποιεῖν.

[2] *Can. apost.*, 66.

sacré à la joie, le mercredi et le vendredi, jours où il avait été livré et où il avait souffert, étaient au contraire consacrés au jeûne et à la pénitence. On s'y assemblait pour prier, et, en commémoration de la passion, on jeûnait jusqu'à trois heures après midi (*semi-jejunium*). Cependant, rien n'était complètement déterminé à cet égard ; chacun agissait selon son tempérament ou la mesure de son zèle. Les montanistes prolongeaient le jeûne jusqu'au soir [1]. Ces jeûnes, introduits dès le commencement du II[me] siècle, s'appelaient *stationes, postes,* par une comparaison familière aux chrétiens d'alors entre leur vie et la vie militaire. Le mercredi et le vendredi s'appelaient donc *dies stationum,* ou encore *feria quarta et feria sexta.* Dans les églises qui, dans un esprit antijudaïque, avaient adopté le jeûne du samedi, il y avait ainsi jeûne deux jours de suite. Cela fournit aux autres églises un argument de plus pour blâmer cet usage, sous le titre de *superpositio jejunii.*

Comme il n'y avait eu dans l'origine aucune distinction positive entre les jours de la semaine, il n'y en avait eu non plus aucune entre les différents jours de l'année chrétienne. Les judéo-chrétiens avaient continué à observer les fêtes juives ; les ethnico-chrétiens, au contraire, selon Neander, n'en observaient aucune : aucune du moins ne leur était prescrite, et ici reviennent les déclarations de saint Paul touchant la distinction des jours. Selon le même auteur, la Pâque mentionnée par cet apôtre [2] n'est qu'une Pâque spirituelle opposée à la Pâque extérieure des juifs. En tout cas, la célébration de certaines fêtes annuelles ne tarda pas cependant à devenir générale chez les fidèles ; mais elles perdirent leur signification juive et revêtirent un sens chrétien.

La fête de Pâque [3] fut sans doute la première empruntée au judaïsme. On y vit un symbole de la délivrance spirituelle acquise à l'humanité par Jésus ; mais l'époque de sa célébration ne fut point la même dans les différentes églises. Les chrétiens d'origine juive, principalement dans l'Asie Mineure, continuèrent à la célébrer le même jour que les juifs, savoir le jour après la nouvelle lune de mars, et ils s'appuyaient sur ce que Jésus lui-même l'avait célébrée ce jour-là ; ils consacraient le

[1] Tert., *De jejun.* c. 1. Rheinwald, *Arch.*, p. 163.
[2] 1 Cor. V, 7.
[3] Voy. Weitzel, *D. christl. Passafeier d. drei erst. Jahrh.* Pforzheim, 1848.

jour suivant à la commémoration de ses souffrances, et le troisième jour ils fêtaient sa résurrection. Ils prétendaient se conformer strictement ainsi à l'ordre des faits chrétiens rappelés par cette fête.

Mais les chrétiens d'origine païenne ne se croyaient point tenus à célébrer la Pâque le même jour que les juifs. Ils soutenaient d'ailleurs que la résurrection de Jésus ne devait être commémorée que le jour de la semaine où elle avait eu lieu, savoir un dimanche, ni ses souffrances qu'un vendredi. Ils ne pouvaient admettre non plus qu'on jeûnât un dimanche, ni qu'on interrompît les jeûnes ordinaires de la semaine par le repas de la Pâque quand elle tombait sur l'un des jours consacrés au jeûne. Ils lisaient d'ailleurs dans l'Évangile de saint Jean que c'était le 13 et non le 14 de la lune de mars qu'avait eu lieu la dernière cène du Seigneur avec ses disciples; par conséquent, disaient-ils, il n'y a aucune raison pour s'astreindre à l'usage juif que Jésus n'a pas observé; ils célébraient donc la résurrection de Jésus le premier dimanche après le 14 du mois de Nizan, et le vendredi précédent ils commémoraient ses souffrances et sa mort.

Tant que les églises établies en différents lieux eurent peu de relations entre elles, cette différence ne fut guère remarquée et ne causa pas plus de division que celle qui se rapportait au jeûne du samedi. La première fois que l'attention s'éveilla sur ce point, ce fut en 162, lors du voyage de Polycarpe, évêque de Smyrne, à Rome, et de son entrevue avec le pape Anicet [1]. Dans la conférence qu'ils eurent ensemble, Anicet allégua l'usage constant de son église, Polycarpe déclara de son côté avoir célébré la Pâque avec l'apôtre saint Jean le même jour que les juifs. Mais comme on ne croyait point que les apôtres se fussent toujours accordés dans ces choses extérieures, ni qu'ils eussent cru une telle identité d'opinion nécessaire, les deux évêques avaient fini par convenir qu'ils continueraient à suivre la coutume de leurs églises respectives, et, pour gage de leur tolérance mutuelle et de la paix qu'ils voulaient conserver entre eux, Anicet avait prié Polycarpe de célébrer la communion dans son église.

Toutefois, cette tolérance mutuelle ne dura guère ; on s'étonna d'une telle différence d'usages, on regarda comme un scandale qu'une partie des églises jeûnassent, tandis que les autres se livreraient à la joie, et

[1] Eusèbe, V, 23-25.

chacun des deux partis s'efforça d'imposer à l'autre la coutume qu'il avait adoptée. Dès l'an 170, les églises de l'Asie Mineure se divisèrent ouvertement sur la question. Méliton, évêque de Sardes, écrivit deux livres en faveur de la Pâque juive [1]. Claude Apollinaire, évêque d'Hiérapolis, s'appliqua à le combattre. Bientôt cette controverse gagna les églises de la Palestine, de la Mésopotamie, de la Grèce, des Gaules et enfin celle de Rome. Des conciles furent assemblés dans diverses provinces, la plupart se prononcèrent contre l'usage juif [2] dont ils flétrirent les partisans sous le nom de Quartodécimains [3]. Néanmoins, la plupart des églises de l'Asie Mineure persistèrent dans leur sentiment. Un certain Blastus, probablement montaniste, qui vint à Rome vers la fin du IIme siècle, y enseigna que la Pâque devait être nécessairement célébrée conformément à l'institution de Moïse. L'évêque Victor, irrité de cette tentative pour changer la coutume de son église et tout occupé de proscrire les usages montanistes avec les montanistes eux-mêmes, ne se contenta pas d'imposer silence à Blastus; il écrivit aux chrétiens de l'Asie Mineure, en les sommant, sous peine de rompre toute communion avec eux, de se conformer au rite romain. Ce fut alors que Polycrate, évêque d'Éphèse, lui opposa l'autorité des disciples de saint Jean. Victor [4] maintint ses anathèmes si déplacés, qu'ils furent blâmés même par quelques-uns des évêques qui approuvaient l'usage romain. Chaque église resta fidèle à ses coutumes; néanmoins, comme les communautés chrétiennes se recrutaient chaque jour parmi les païens plus que parmi les juifs, l'opinion antijudaïque fit des progrès et, depuis le commencement de la période suivante, elle prévalut complètement [5]. Nous la verrons triompher au concile de Nicée.

Comme la fête était mobile, et que sa détermination nécessitait certains calculs astronomiques, on s'en rapportait volontiers pour la fixation du jour où elle devait avoir lieu, aux évêques d'Alexandrie, ville où ces travaux étaient fort en honneur. Dès le milieu du IIIme siècle, ils furent chargés d'annoncer chaque année l'époque de la Pâque par

[1] Eusèbe, IV, 26.

[2] Eusèbe, V, 23.

[3] τεσσαρεςκαιδεκατίται.

[4] Eusèbe, V, 24.

[5] La dispute sur la Pâque, dit Baumgarten-Crusius, fut une crise où l'élément chrétien réussit dans l'Église à se séparer de l'élément juif.

un mandement [1]. Dans l'un de ces mandements, Denys d'Alexandrie dressa un canon pascal pour huit années consécutives [2]. Eusèbe parle aussi des calculs astronomiques et des canons pascaux d'Anatolius, évêque de Laodicée, pour une période de 19 ans.

On se préparait à la Pâque par un jeûne, le seul qui fut régulièrement et légalement prescrit dans toute l'Église chrétienne et sur la durée duquel cependant les églises ne s'accordaient point. Dans quelques-unes il n'était d'abord que d'un jour, chez d'autres de deux, chez d'autres de quarante heures, et il semblerait, d'après Tertullien, que c'était là l'usage le plus ancien; il devait rappeler les quarante heures que Jésus-Christ aurait passées dans le tombeau. Dans d'autres, en particulier dans celle de Rome, le jeûne s'étendit bientôt jusqu'à quarante jours, en mémoire de celui de Jésus dans le désert [4]. Ce fut là l'origine du Carême (*Quadragesima*). Il était surtout fort rigoureux dans la semaine qui précédait Pâque, mais se terminait le dimanche au point du jour; le mercredi précédent était célébré sous le nom de *préparation* (παρασκευή) en mémoire de la passion. Les malades n'étaient tenus de jeûner que le samedi de chaque semaine.

La première fête chrétienne admise après la Pâque fut la Pentecôte, dont on changea aussi la signification juive en la célébrant en mémoire de l'effusion du Saint-Esprit sur les apôtres par Christ glorifié.

Dans l'origine elle comprenait non un seul jour, mais les cinquante jours écoulés depuis la Pâque [5]. C'était un temps de fête continuelle qui était censé faire suite à celle de la résurrection; on la solennisait à la manière du dimanche; on n'y jeûnait point et l'on priait debout en signe de réjouissance. Plus tard on commença à solenniser plus particulièrement deux de ces cinquante jours, savoir le quarantième en mémoire de l'ascension de Jésus-Christ, et le dernier en mémoire de la descente du Saint-Esprit sur les apôtres; celui-ci fut désigné dès lors plus spécialement par le nom de *Pentecôte*. Peut-être s'établit-il çà et là quelque confusion entre ces deux fêtes; c'est du moins ce qui semble résulter d'un règlement assez obscur du concile d'Elvire, qui ordonne

[1] ἑορταστικαὶ ἐπιστολαί.
[2] Eusèbe, VII, 20.
[3] Ibid., VII, 32.
[4] *Const. apost.*, V, 17.
[5] Tert., *De jejun.*, c. 13. Augusti, I, 527.

de célébrer la Pentecôte le cinquantième et non le quarantième jour (can. 43). Trois des fêtes annuelles énumérées jusqu'ici, la Pâque, la Pentecôte et le Vendredi saint ou Préparation sont les seules que nous trouvions mentionnées par Origène vers le milieu du IIIme siècle [1].

Il est possible cependant que dès cette période se fussent déjà introduites deux autres fêtes, celles de Noël et de l'Épiphanie. Toutes deux, en effet, sont indiquées dans les Constitutions apostoliques [2], mais elles ne paraissent avoir été observées tout au plus que dans quelques églises. La première servait à commémorer la naissance du Sauveur, la seconde son apparition comme Messie ou son baptême. La première semble avoir été célébrée en premier lieu et avoir eu principalement cours en occident, la seconde en orient. Clément d'Alexandrie [3] nous apprend que de son temps les basilidiens célébraient déjà l'Épiphanie; Neander croit difficile de supposer que ce fût de ces hérétiques que l'Église l'eût empruntée; il pense plus probable qu'ils l'avaient eux-mêmes adoptée d'après quelque église de Palestine ou de Syrie, d'où elle se propagea ensuite dans le reste de l'orient. Vers la fin du IIIme siècle, en effet, nous la voyons observée aussi en Égypte; mais les premières traces n'en apparaissent en orient que dans la seconde moitié du IVme siècle, lorsque l'empereur Julien la célébra à Vienne en Gaule, où l'avaient apportée probablement les orientaux. Noël, à l'inverse, premièrement célébré en occident, passe de là en orient. Dans le passage cité ci-dessus, le même Clément parle de gens qui recherchaient, un peu trop curieusement selon lui, non seulement l'année, mais le jour de la naissance du Seigneur, probablement en vue de le solenniser; ne serait-ce point là, quoique Clément n'en dise rien, la première origine de la fête de Noël?

On célébrait la communion à toutes les fêtes. Depuis la fin du second siècle, on avait déjà coutume de se préparer aux fêtes chrétiennes par ce qu'on appelait les vigiles ou veilles, service religieux pendant la nuit

[1] *Cont. Cels.*, VIII, 21-23 : Il a rappelé la déclaration de saint Paul contre la distinction superstitieuse des jours. « Vous m'objecterez, ajoute-t-il, ce qui est établi parmi nous relativement aux Dimanches, à la Préparation, à la Pâque, à la Pentecôte. Je réponds que le christianisme parfait célèbre chaque jour chacune de ces fêtes, lui qui est en communion perpétuelle avec le Verbe de Dieu. »

[2] *Const. apost.*, V, 13.

[3] *Stromat.*, I.

qui précédait la fête. Augusti [1] en trouve l'origine d'une part dans la coutume des juifs de commencer la solennisation du sabbat dès l'entrée de la nuit précédente, coutume à laquelle les apôtres eux-mêmes s'étaient conformés, de l'autre dans les fêtes de nuit [2] en usage chez les païens. Les vigiles de Pâque étaient surtout fort solennelles : elles se prolongeaient jusqu'après minuit. — Nous avons vu que Tertullien en fait mention lorsque [3], pour combattre les mariages mixtes, il demande comment un païen pourrait permettre à sa femme de passer la nuit dans l'assemblée chrétienne pendant les fêtes de Pâque. On y apportait d'autant plus de solennité qu'on croyait que le second avènement de Christ, regardé toujours en ce temps-là comme très prochain, aurait lieu à minuit la veille de la Pâque; c'était aussi le moment où les juifs attendaient leur Messie. Lactance [4] fait positivement allusion à cette croyance. C'est pendant cette même nuit qu'avait eu lieu, à ce qu'on racontait encore du temps d'Eusèbe [5], un miracle de Narcisse, évêque de Jérusalem. Pendant les vigiles de Pâque, l'huile vint à manquer dans le sanctuaire, et déjà le peuple était dans de grandes angoisses, lorsque Narcisse envoya chercher de l'eau dans un puits voisin, et après l'avoir consacrée par une prière, en fit remplir les lampes; aussitôt, dit-on, elle se tranforma en huile, et du temps d'Eusèbe on montrait encore dans des fioles les restes de cette huile miraculeuse. C'est aussi, disait-on, aux vigiles de Pâque [6] que l'empereur Philippe s'était présenté dans l'église pour participer à la communion et s'en était vu repousser par l'évêque. Un décret du concile d'Elvire (can. 35) atteste que les vigiles de Pâque étaient quelquefois célébrées dans les cimetières, ce qui donnait lieu à des désordres que le concile voulut prévenir en interdisant aux femmes de s'y rencontrer. Le baptême des adultes convertis avait ordinairement lieu aux vigiles de Pâque ou de Pentecôte ; mais il avait lieu aussi quelquefois à l'Épiphanie, ou bien dans l'intervalle entre Pâque et Pentecôte, ou enfin pendant les fêtes dont il nous reste à parler.

[1] *Lehrb.*, I, 505.
[2] *Pervigilia*, παννυχίδες.
[3] *Ad uxor.* II, 4.
[4] *Instit. div.*
[5] Eusèbe, VI, 9.
[6] Ibid., VI, 34.

Indépendamment, en effet, des fêtes générales établies dans tout le monde chrétien, chaque église célébrait aussi une solennité annuelle en mémoire du supplice de ses martyrs; c'était ce qu'on appelait par une belle métaphore chrétienne, leurs jours de naissance (*dies natales* ou *natalitia martyrum*). Ces jours-là on se réunissait sur leurs tombeaux; on priait pour eux, on lisait le récit de leur confession courageuse et de leur mort héroïque, et l'on célébrait la communion en leur honneur [1]. La plus ancienne fête de ce genre sur laquelle nous ayons des documents est celle de Polycarpe [2]. L'église de Smyrne, après avoir indiqué le lieu de son supplice, ajoute: « C'est là que Dieu nous accordera, nous l'espérons, de célébrer avec une joie religieuse le jour de son martyre, tant pour transmettre à la postérité le souvenir de ses glorieux combats, que pour enflammer le zèle de nos descendants par son exemple. » Tertullien et Cyprien nous parlent des fêtes des martyrs comme généralement établies [3]. Il est à regretter qu'ailleurs un usage inspiré par des sentiments si naturels ait donné lieu, dès cette époque, à certains abus, d'un côté par l'exagération des honneurs qu'on y rendait aux martyrs, dont on s'acheminait ainsi à faire des demi-dieux, de l'autre, en mêlant à ces fêtes des rites empruntés au paganisme. Quelque temps après la persécution de Décius, Grégoire Thaumaturge, évêque de Néocésarée, imagina de permettre dans son diocèse, en l'honneur des martyrs, des repas funèbres semblables à ceux des païens dans leurs *parentalia*. Il voulait ainsi dédommager la foule des nouveaux convertis des cérémonies de ce genre auxquelles ils ne pouvaient plus prendre part; mais ces repas dégénérèrent si promptement en dissolution qu'il fallut les supprimer pour ne pas prêter le flanc aux reproches des hérétiques.

[1] Il est bien probable qu'à Rome les chrétiens célébraient ces fêtes dans les catacombes, où tant de leurs martyrs avaient été ensevelis, et ce fut sans doute l'occasion de la construction de ces chapelles qu'on y voit encore disposées pour la célébration de l'Eucharistie, car, sauf certains temps particulièrement critiques, les chrétiens ne s'y rendaient pas habituellement pour y célébrer leur culte, ainsi qu'on l'a cru fort longtemps. (Voy. notre opuscule, *Catac. et Inscr. chr. de Rome*, p. 50.)

[2] Eusèbe, IV, 15.

[3] Tert., *De coron.* c. 3. Cypr., Ep. 44-37. Voy. Rossi, *Roma Sotterr.*, I, 314, 131, 188; II, 364, 782. — Rossi, *Bollett. di Archæol. cristiana*, 1865, p. 22. V. I, seconde série.

CHAPITRE IV

MŒURS ET DISCIPLINE.[1]

I. DISCIPLINE ECCLÉSIASTIQUE

Pendant que l'Église organisait son gouvernement et son culte, elle n'oubliait pas que, selon les vues de son chef, elle devait être avant tout une école de sanctification.

Nous avons déjà remarqué comment, avant d'admettre dans son sein de nouveaux membres, elle les soumettait à un noviciat qui l'assurât de leurs dispositions présentes, comment, en leur conférant le baptême, elle leur faisait prendre un engagement moral qui lui répondît de l'avenir. Pour rendre cet engagement plus sérieux encore, il fallait y joindre une sanction pénale contre ceux qui viendraient à l'enfreindre plus ou moins grièvement.

La synagogue offrait à cet égard pour modèle un système de peines spirituelles graduées, que l'Église, tout en le simplifiant et le modifiant d'après l'esprit de l'Évangile, s'empressa d'imiter. C'étaient d'abord les admonitions privées, puis les réprimandes publiques destinées à faire rentrer les pécheurs en eux-mêmes, ensuite l'excommunication, c'est-à-dire la privation des sacrements, l'exclusion de l'assemblée des fidèles, l'interruption de tout commerce avec eux, jusqu'à ce qu'ils eussent donné des preuves sérieuses de repentir et d'amendement, enfin l'anathème qui les vouait aux châtiments de Dieu s'ils persistaient dans l'endurcissement.

Ce système de discipline morale nous apparaît déjà recommandé et

[1] Voy. Neander, *La vie chrétienne dans les premiers siècles de l'Église*, trad. par J. Vallette.

pratiqué par saint Paul lorsqu'il écrit à Timothée [1] : « Reprends publiquement ceux qui s'écartent de leurs devoirs, afin d'inspirer de la crainte aux autres, » à l'église de Thessalonique [2] : « Nous vous ordonnons de vous séparer de tout frère dont la conduite est déréglée et contraire aux enseignements que vous avez reçus de nous. Si quelqu'un ne veut pas obéir à ce que nous disons par cette lettre, notez-le et n'ayez point de liaison avec lui. Toutefois, ne le regardez pas comme un ennemi mais avertissez-le comme un frère, » — et à l'église de Corinthe, lorsqu'il s'unit à elle en esprit pour vouer à Satan l'incestueux de Corinthe [3], et qu'ensuite [4], informé de son repentir, il recommande aux fidèles de « lui pardonner et de lui donner des preuves de leur charité. »

A mesure que l'Église se consolida, les formes suivies dans l'exercice de la discipline prirent plus de régularité. « Il se prononce dans nos assemblées, dit Tertullien [5] des réprimandes et de saintes censures. La conduite des membres de l'Église est jugée avec beaucoup de sévérité et comme en présence de Dieu ; par une sorte d'anticipation du jugement divin, celui qui a commis quelque péché est exclu de la communion des prières, des assemblées et de tout commerce religieux avec ses frères. » Origène s'exprime à peu près de même dans son ouvrage contre Celse [6]. Pendant les assemblées religieuses le coupable était relégué à une place particulière, et devait sortir au moment où l'on commençait les prières et où l'on se préparait à célébrer la communion. S'il venait à mourir avant d'être réconcilié, son nom n'était point commémoré dans l'Eucharistie. Il n'était enfin admis de nouveau aux prérogatives des fidèles qu'après avoir fait non seulement devant l'évêque et les prêtres, mais encore avec larmes et gémissements devant le troupeau, une confession publique [7] de sa faute et avoir, pendant un temps prescrit, donné des marques non équivoques de repentir, d'amendement, et la preuve indéniable du prix qu'il attachait à la communion chrétienne. C'était ce qu'on appelait *satisfacere pœnitentiâ*. Cyprien invite

[1] 1 Tim., V, 20.
[2] 2 Thess., III, 6, 14-15.
[3] 1 Cor., V.
[4] 2 Cor., II, 7.
[5] Tert., *Apol.*, c. 39.
[6] *Cont. Cels.*, III.
[7] ἐξομολόγησις.

les *lapsi* excommuniés, à racheter leur faute par leurs larmes, leurs supplications, leurs bonnes œuvres [1]. Ailleurs on exigeait davantage [2]. C'était le cas dans les églises d'Afrique et d'Espagne. Ils devaient s'interdire tout ornement, toute parure, toute participation à des fêtes, à des plaisirs même licites. Tertullien était encore plus rigoureux; l'excommunié, selon lui, devait coucher sur le sac et la cendre, se couvrir de haillons, plonger son âme dans la tristesse, mortifier par des privations pénibles les passions qui l'avaient entraîné au mal, jeûner plus fréquemment, prier, pleurer, gémir, crier jour et nuit au Seigneur, se prosterner aux pieds des prêtres et des plus pieux d'entre les chrétiens, solliciter enfin l'intercession de tous ses frères. Ces marques de pénitence étaient plus fréquentes qu'on ne le supposerait peut-être. Irénée [3] parle d'une femme qui s'étant laissé abuser par les séductions de Marc, chef d'une secte de gnostiques, passa le reste de sa vie à pleurer son péché.

Pour régler encore mieux ce qui regardait la pénitence ecclésiastique on préposa à cet office dans quelques églises d'orient, vers la fin du IIIme siècle, un prêtre particulier sous le titre de « prêtre de la pénitence. » Puis pour soutenir les excommuniés dans l'accomplissement de l'expiation prescrite, on les faisait passer par différents degrés correspondant à ceux de la préparation au baptême. Ces degrés étaient généralement au nombre de quatre : 1° la *πρόσκλαυσις* pendant laquelle le pénitent était retenu hors de l'assemblée et devait solliciter avec larmes le pardon de ses frères; 2° l'*ἀκρόασις* qui l'admettait dans le premier parvis (*νάρθηξ*), à entendre la parole de Dieu et la prédication; 3° l'*ὑπόπτωσις* à assister, mais à genoux, aux prières de l'Église; 4° enfin la *σύστασις* pendant laquelle il y assistait debout; c'était le dernier degré.

Les pénitents étaient distingués d'une manière correspondante en *προσκλαίοντες* ou *χειμάζοντες* (exposés aux intempéries). — *ἀκροώμενοι* — *γονυκλίνοντες* ou *ὑποπίπτοντες* (*substrati*) *συνιστάμενοι* (*consistentes*).

Quand le temps fixé pour la pénitence était achevé, et la pénitence dûment accomplie, quand l'enquête sur la vie du pénitent, pendant sa durée, avait été jugée satisfaisante et qu'il avait fait une confession publique de sa faute [4], il était, par une décision de l'évêque et du clergé, où

[1] Cyprien, Ep. 9, *ad Cler.*
[2] *De pœnit.*, c. 9.
[3] Irénée, I, 13, 5.
[4] Cyprien, Ep. 11.

parfois aussi intervenait le peuple, admis de nouveau à la sainte Cène et réintégré dans ses prérogatives de chrétien par l'imposition des mains; c'est ce qu'on appelait *pacem dare, reconciliare.* Le pécheur étant censé depuis son crime avoir perdu le Saint-Esprit qui lui avait été donné au baptême[1], la cérémonie de l'imposition des mains signifiait qu'il l'avait recouvré.

La durée de la pénitence variait d'abord selon la gravité des péchés commis, puis selon le degré de sévérité dont usaient les diverses églises. Les actes des conciles, en particulier de ceux de Néocésarée, d'Ancyre, d'Elvire, ainsi que les canons ecclésiastiques de quelques évêques, tels que ceux de Denys d'Alexandrie et de Grégoire Thaumaturge, sont pleins de règlements à cet égard (canons pénitentiaux). Le crime le plus sévèrement puni à cette époque était celui d'idolâtrie ou d'apostasie. Mais on distinguait divers degrés parmi ceux qui s'en rendaient coupables, savoir les *libellatici,* qui achetaient de faux certificats attestant qu'ils avaient sacrifié; les *sacrificati,* les *thurificati,* qui avaient réellement sacrifié ou brûlé de l'encens; les *traditores,* qui avaient livré l'Écriture sainte. Le concile d'Ancyre[2] impose deux ou trois ans de pénitence à ceux qui auront assisté même malgré eux à des festins idolâtres, dix ans à ceux qui sont coupables du crime d'avortement, cinq ans à ceux qui font le métier de devin, etc. Le concile d'Elvire[3] condamne à sept ans une maîtresse qui, en frappant son esclave, aurait déterminé sa mort, à cinq ans celui qui aurait épousé sa belle-sœur en secondes noces; le concile d'Arles[4] met à l'index pour leur vie entière les cochers de cirque, les comédiens et les faux témoins.

II. RELACHEMENT MORAL

Tels étaient les moyens à l'aide desquels l'Église s'efforçait d'inculquer et de rappeler sans cesse à ses membres la sainteté et la fidélité qui devaient distinguer le chrétien.

C'eût été assurément trop présumer de la nature humaine que de

[1] *Constit. apost.*, II, 41.
[2] Can. 5, 21, 24, an 314.
[3] Can. 5, 61, an 306.
[4] Can. 4, 5, an 314.

s'attendre à ce que ces moyens eussent auprès de tous le même succès. Ceux qui, dans des moments de calme, cédaient à un entraînement passager, ou au désir de s'affranchir de quelque remords, ou encore, comme cela se voyait quelquefois, espéraient trouver chez les chrétiens de la protection et des secours, ceux enfin que la vertu magique attribuée aux sacrements contre la malice des démons portait à demander le baptême, ceux-là sous la livrée du christianisme laissaient trop souvent subsister le vieil homme, révéraient la croix de Christ, mais à la condition de ne point la porter et, au contraire, en tâchant de se décharger sur le Sauveur de toutes les croix qui leur étaient offertes.

C'était le danger qu'on avait voulu surtout éviter par le noviciat imposé aux prosélytes; mais toutes les églises n'étaient pas également sévères dans la prescription de ce noviciat; des dispenses étaient souvent trop facilement accordées, des prosélytes trop légèrement admis. On s'agrégeait ainsi des hommes d'une vertu douteuse, peu éprouvée, et pour qui le baptême était un gage de pardon beaucoup plus que le signe de saints engagements à prendre et à remplir. C'était surtout dans les temps de paix que l'Église était exposée à ce danger. Quand la crainte de persécutions imminentes n'était pas là pour arrêter ceux que des motifs mondains ou légers portaient seuls à se déclarer chrétiens, avec eux s'introduisaient dans l'Église la frivolité, le relâchement des mœurs et du zèle. Aux premiers symptômes de retour des persécutions, ils se laissaient entraîner à des actes plus ou moins graves d'apostasie. Puis, l'orage passé, au lieu de se soumettre à la pénitence qui leur était prescrite, effrayés de sa rigueur ou de sa durée, ils sollicitaient leur réintégration immédiate par le crédit des confesseurs incarcérés qui, touchés de quelques marques de repentir, leur délivraient trop indistinctement des recommandations pour les évêques, afin que ceux-ci les admissent à la sainte Cène. — A ces recommandations désignées sous le nom de *libelli pacis,* et conçues en ces simples mots: *Communicet ille cum suis,* les évêques n'osaient le plus souvent ne pas déférer, surtout lorsqu'elles étaient appuyées par les instances plus ou moins tumultueuses du troupeau. C'était évidemment détruire la sainte rigueur de la discipline, d'autant plus que la réintégration par l'imposition des mains de l'évêque équivalait déjà, aux yeux du plus grand nombre, au pardon de Dieu. Aussi Tertullien s'était-il fortement

élevé contre cet abus [1], et Cyprien, dans plusieurs de ses lettres, proteste contre la violence que les apostats, soutenus par les confesseurs et le peuple, faisaient à l'épiscopat [2]. « Nous croyons, dit-il, que les mérites des martyrs et les œuvres des justes auront un grand poids auprès du juge suprême, mais ce ne sera qu'au jour du jugement, après la fin du monde et quand le peuple de Christ sera rassemblé devant son tribunal. Mais si, par une précipitation téméraire, quelqu'un s'imagine pouvoir accorder à tous la rémission des péchés et annuler les décrets du Seigneur, non seulement son pardon ne profite nullement aux coupables, mais encore il leur tourne à préjudice. Ce qu'ils font, ce n'est pas tant appeler sur les pécheurs la miséricorde de Dieu qu'attirer sa colère en empiétant sur ses droits. Les martyrs donnent des ordres : avant tout, examinons si ces ordres sont justes et légitimes, sachons s'ils ont obtenu de Dieu ce qu'ils demandent, avant de faire ce qu'ils ont ordonné. » Ailleurs, faisant allusion aux instances parfois tumultueuses des *lapsi* et aux menaces des apostats, il leur rappelle que c'est aux évêques que l'administration de l'Église est confiée [3] ; qu'il n'appartient point à eux, membres morts, de leur dicter des lois, que c'est par des prières qu'ils peuvent espérer, s'ils le méritent, d'être reçus un jour dans l'Église ; mais que celle-ci sera fermée devant leurs menaces, et que le prêtre de Dieu, en se conformant aux préceptes de Christ, peut être tué, mais non pas vaincu [4]. Mais ni les apostats, ni les confesseurs ne se rangeaient facilement à cet avis, et nous verrons que ce fut à Carthage l'occasion d'un schisme contre lequel Cyprien eut péniblement à lutter.

Ce relâchement de la discipline ecclésiastique était, comme on l'a vu, un résultat de l'affaiblissement de la foi. C'était la multitude des apostasies en temps de persécution qui obligeait les évêques à faire fléchir les règles établies pour la pénitence et la réhabilitation des pécheurs.

A son tour, ce relâchement dans le frein de la discipline était une cause de relâchement dans les mœurs. L'étendard de la morale chrétienne n'était plus soutenu dans l'âme du fidèle par la crainte d'avoir à rougir devant ses frères ; on se livrait avec moins de contrainte à d'anciens penchants qui ne trouvaient plus de répression au dehors ; on

[1] Tert., *De pudic.*, c. 22.
[2] Cypr., Ep. 7, 11, 13, etc.
[3] Cypr., Ep. 27.
[4] Cypr., Ep. 55, *ad Corn.*

s'abandonnait plus librement au courant des mœurs générales, et si les apôtres eurent à gémir sur de tristes exemples de dérèglement, à plus forte raison ne serons-nous pas surpris des plaintes que font entendre à ce sujet les Pères de l'Église des trois premiers siècles.

Déjà au milieu du second, Hermas signalait la chute morale de plusieurs chrétiens, la charité refroidie, l'amour excessif du gain envahissant l'Église[1]. Au troisième, pendant le long intervalle de paix dont l'Église jouit avant le règne de Décius, Origène[2] déplorait le grand nombre de ceux qui s'éloignaient des assemblées religieuses, qui n'y venaient que les jours de fête et par forme de distraction plutôt que par motif de piété; le grand nombre d'ecclésiastiques qui ne voyaient dans leurs saintes fonctions qu'un titre pour avoir part aux présents et aux oblations des fidèles[3]. Ailleurs, il censure la dureté de cœur et l'intolérable orgueil de quelques évêques, et témoin de ces funestes dispositions, il tremble que l'Église n'enfante de nouveau dans l'affliction et les gémissements. Lorsque la persécution de Décius eut justifié les alarmes d'Origène, Cyprien, à son tour, montre dans cette calamité un juste châtiment du relâchement dans la vie chrétienne[4]. « On ne songeait, dit-il, qu'à entasser des richesses; il n'y avait plus de charité, plus de mœurs chez les chrétiens... On usait de fraudes et d'artifices... On se mariait avec les infidèles et l'on prostituait aux païens les membres de Jésus-Christ. On ne se permettait pas seulement des serments vains, mais encore des parjures; on négligeait les pauvres, on captait des testaments, on prêtait à usure, on s'entre-déchirait par des médisances; on couvait des haines mortelles et irréconciliables; on méprisait insolemment les prélats. »

Mais les prélats eux-mêmes sont aussi, de la part de Cyprien, l'objet de vifs reproches; il les accuse[5] d'avoir laissé s'éteindre parmi eux le zèle de la religion et la pureté de la foi. Il reproche à plusieurs de mépriser l'administration des choses saintes pour se mêler des affaires séculières, d'abandonner leurs chaires et leur peuple, et de courir de province en province pour de honteux trafics. Enfin, il censure la

[1] Hermas, *Vision*, 3, 5, 6.
[2] Orig., *Hom. in Jerem.*, IV, 3.
[3] *In Es. hom.* VII.
[4] Cypr., *De lapsis.*
[5] Ibid.

désertion, l'esprit de sauve-qui-peut, qui éclaircit les rangs de l'Église au moment où éclata la persécution de Décius. « Plusieurs, dit-il, n'attendirent pas même d'être arrêtés et interrogés pour renier l'Évangile, » et il en fut de même à Alexandrie, au rapport de l'évêque Denys [1].

L'effet salutaire de cette épreuve pour retremper le zèle et les mœurs des fidèles se perdit bientôt pendant le nouvel intervalle de paix qui suivit. Au moment de raconter la terrible persécution de Dioclétien [2], Eusèbe se recueille et se demande, comme Cyprien, si l'Église aussi, à cette époque, ne s'était point attiré ses malheurs et n'avait point abusé de la tranquillité dont elle avait joui dans les premières années du règne de cet empereur. Il peint l'indifférence et la langueur qui s'étaient glissées dans les rangs des chrétiens, leur peu de zèle pour les choses de la religion, les controverses qui les divisaient, les passions qui les animaient les uns contre les autres, et au milieu de son récit concernant les martyrs de la Palestine [3], il ne peut s'empêcher de revenir encore sur ce triste tableau.

III. ASCÉTISME

C'est un faible assez ordinaire à l'humanité de ne fuir un excès qu'en se jetant dans l'excès contraire. Pour les premiers chrétiens, celui de l'ascétisme était d'autant plus difficile à éviter que c'était le seul contre-poids que l'ancien monde eût su jusqu'alors opposer à la perversion des mœurs.

Dès longtemps l'orient avait ses contemplatifs qui, regardant le corps comme impur, et la matière comme source de toute imperfection et de tout mal, faisaient consister le sublime de la vertu dans l'excès des abstinences et dans la mortification perpétuelle de la chair. Des anciennes religions de l'orient, de celles de l'Inde et de l'Égypte en particulier, ce principe s'était peu à peu propagé chez les juifs, et avait fait naître parmi eux la secte des esséniens, qui habitaient près de la mer Morte. D'un autre côté il pénétra aussi avec les doctrines de l'orient dans quelques écoles de philosophie grecque, dans celles de Platon, de

[1] Eusèbe, VI, 41.
[2] Ibid., VIII, 1.
[3] Ibid., c. 12.

Pythagore, et forma surtout le fonds de la morale des néoplatoniciens, des manichéens, de plusieurs sectes gnostiques et fournit à ces écoles leur principal moyen de réaction morale [1]. Plus le matérialisme envahissait l'esprit et les mœurs des populations, plus ceux qu'épouvantaient ses ravages, se livraient à des abstinences ridicules et outrées. Ne sachant opposer au culte du plaisir de saines notions du devoir, ils lui opposaient le culte de la privation et de la souffrance.

Plus fermes et plus élevés dans leur spiritualisme, les premiers prédicateurs de l'Évangile n'avaient donné dans aucun de ces excès. Jésus n'avait point imité le genre de vie de Jean-Baptiste : il n'avait fui ni les noces ni les festins, n'avait prescrit ni les longues prières, ni la rigueur des sabbats pharisaïques : ses disciples, tout en prêchant la pureté la plus parfaite, étaient restés dans les sages limites de la raison et de la nature, éloignés de l'ascétisme idéaliste aussi bien que du sensualisme païen. Ils avaient dit avec saint Paul : « Je sais vivre dans la pauvreté et je sais vivre dans l'abondance. Tout ce que Dieu a créé est bon et l'on n'en doit rien rejeter pourvu qu'on en use avec actions de grâces. Le mariage et le lit sans tache sont honorables parmi les hommes. » L'Écriture atteste que l'apôtre Pierre était marié ; le diacre Philippe l'était également, ainsi qu'Hermas, l'un des pères apostoliques et Clément, évêque d'Alexandrie, n'hésitait pas à mettre le vrai chrétien, vivant saintement dans cette union, au-dessus du solitaire qui n'est appelé à prendre soin que de lui-même. « Le jeûne véritable et agréable à Dieu, est-il dit dans le pasteur d'Hermas, ne consiste point à jeûner extérieurement, mais avant tout à purifier son cœur de toute souillure. »

L'Église continua de repousser l'idée qui servait de base à l'ascétisme oriental, celle d'une impureté radicale attachée à la matière, en tant qu'engendrée par un génie inférieur et malfaisant. Le cinquantième des canons dits apostoliques anathématisa formellement quiconque, dans une semblable persuasion, se vouait au célibat ou à l'abstinence.

[1] Plotin, selon ses biographes, paraissait honteux d'avoir un corps, négligeait tous les soins que réclamait sa conservation, ne se nourrissait qu'à la dérobée de quelques chétifs aliments et jamais de viande, ne dormait que pendant 3 ou 4 heures d'un sommeil troublé, ne voulait ni médecins ni remèdes. Les nombreux adeptes qu'il eut à Rome l'imitaient dans ce genre de vie. Des sénateurs renonçaient à leurs biens et à leurs charges ; des femmes quittaient leurs maisons et leurs familles pour se vouer à la contemplation.

Si un évêque, y est-il dit, s'abstient de viande ou de vin, non pour exercer sa vertu, mais par principe d'abomination (βδέλυγμα), qu'il soit anathème, parce qu'il blasphème contre l'œuvre de Dieu.

Mais en repoussant le principe sur lequel les théosophes contemporains fondaient leur ascétisme, les chrétiens ne surent pas tous échapper à la contagion de l'ascétisme lui-même. L'émulation à elle seule eût suffi pour le leur inculquer. Entourés de sectes juives et païennes qui étonnaient le monde par l'excès de leurs austérités, bien des chrétiens eussent rougi de ne pas leur disputer cette couronne, de se voir dépassés par elles dans la carrière du renoncement. D'ailleurs l'opposition tranchée que certaines déclarations du Nouveau Testament semblaient établir entre l'esprit et la chair, la sainteté supérieure qu'elles semblaient attacher, ici à la perpétuelle virginité, ailleurs au complet abandon des richesses, bien qu'elles ne l'attribuassent sans doute qu'au sentiment qui inspirait ces renoncements, tout cela joint à l'influence des doctrines de Platon, conduisit plusieurs docteurs de l'Église à distinguer deux degrés de vertu chrétienne, deux morales, l'une, dite « des préceptes, » l'autre réputée plus parfaite, dite « des conseils » et qui consistait dans le complet asservissement des sens. Le principe du mérite expiatoire des œuvres, qui de la synagogue, en dépit de saint Paul, avait passé dans l'Église, ouvrait une porte plus large encore à l'ascétisme. Ce principe admis, plus on rendait les œuvres méritoires difficiles, coûteuses à la chair, plus la récompense devait en être glorieuse. Si l'aumône, le jeûne rachetaient les péchés, un renoncement plus absolu en rachetait un plus grand nombre encore, et si le martyre les expiait tous, il fallait à tout prix non seulement affronter, mais rechercher le martyre.

Enfin dans ces temps où les fidèles pouvaient y être sans cesse exposés, on sentait la nécessité de s'exercer de longue main à en endurer les privations et les souffrances. De même que saint Paul, dans cette prévision, traitait durement son corps, et conseillait aux fidèles le célibat, que Tertullien représentait aux confesseurs le cachot comme l'école du martyre, on était porté à considérer les pratiques de l'ascétisme comme une préparation nécessaire aux rigueurs du cachot. « Toute l'Église, dit Clément d'Alexandrie, est pleine de personnes des deux sexes qui s'exercent toute leur vie à mourir avec ardeur pour Jésus-Christ. » L'histoire de la persécution de Lyon, de celle de Palestine et d'autres

encore nous offrent beaucoup d'exemples pareils[1]. Ajoutons que la croyance, si généralement répandue alors, du prochain avènement de Christ, disposait d'autant mieux ses disciples à rompre leurs attachements terrestres, à sacrifier aux félicités du ciel les biens et les jouissances d'un monde qui allait prendre fin.

Chez ces partisans de l'ascétisme tous les renoncements étaient ainsi poussés à l'extrême. Ces biens, dont il leur était permis d'user modérément pour leurs besoins, en en consacrant une part au soulagement de leurs frères, ils croyaient devoir en faire à Dieu et aux pauvres le complet abandon. Ces jeûnes que l'Église recommandait comme un utile auxiliaire de la dévotion, mais que chacun pratiquait selon le degré de son zèle et la force de son tempérament, étaient chez eux prolongés outre mesure, quelquefois jusqu'à une perpétuelle abstinence de viande et de vin. Ce martyre, que tout chrétien devait savoir affronter, lorsqu'au péril de sa vie il était appelé à rendre témoignage de sa foi, certains ascètes, non contents de le rechercher eux-mêmes, en faisaient une loi à leurs frères, condamnaient d'une manière absolue la fuite en temps de persécution, ainsi que tous les moyens innocents de sauver sa vie. Plusieurs même allaient sans nécessité se déclarer chrétiens, comme on le vit à Smyrne sous le règne de Marc-Aurèle, en Palestine sous celui de Valérien[2] ; mais ces imprudents n'avaient pas toujours la force de soutenir leur rôle, et souvent, après s'être témérairement déclarés, se rétractaient devant l'appareil des tortures. L'église de Smyrne raconte la chute honteuse d'un prétendu confesseur qui était venu de lui-même se dénoncer, et effraie par son exemple ceux qui auraient pu être tentés de l'imiter. « Ce n'est pas là, dit-elle, ce que nous enseigne l'Évangile. » Les constitutions apostoliques[3] expriment le même blâme. D'autres, enfin, avides de cueillir la palme du martyre de quelque manière que ce fût, espérant ainsi prendre en quelque sorte le ciel d'assaut, allaient sans que rien les y provoquât, braver les empereurs, défier leurs préfets, offenser les païens en profanant leurs temples, en renversant les autels,

[1] Alcibiade, l'un des martyrs de l'église de Lyon, avait continué dans son cachot le genre de vie le plus austère, ne mangeant que du pain, ne buvant que de l'eau, refusant même la nourriture des prisonniers, jusqu'à ce qu'Attale, un de ses compagnons de captivité, l'eût ramené à des pratiques moins sévères.

[2] Eusèbe, VII, 12.

[3] *Const. apost.*, V, 6.

sans s'inquiéter si l'Église tout entière ne porterait pas la peine de leur fanatisme. Tel fut ce chrétien qui à Nicomédie fut brûlé vif pour avoir arraché l'édit de Dioclétien ; tel fut aussi celui qui, pendant la persécution de Maximin, fut massacré après avoir mis le feu au temple de Cybèle. L'Église se vit obligée de mettre des bornes à des excès si dangereux pour elle. Le concile d'Elvire décréta que si quelqu'un, après avoir brisé des idoles, était tué sur la place, il ne serait point mis au nombre des martyrs et que dans l'Eucharistie son nom ne serait point commémoré avec celui des autres confesseurs.

Enfin, de semblables exagérations se manifestèrent relativement au mariage. L'Église de ce temps voyait en général dans les secondes noces une sorte d'atteinte à l'indissolubilité du nœud conjugal et interdisait aux hommes remariés (δίγαμοι) l'entrée dans les ordres sacrés[1]. Mais quelques chrétiens allèrent plus loin et condamnèrent d'une manière absolue les secondes noces, n'y voyant, selon l'expression d'Athénagore[2], qu'une honnête espèce d'adultère. Le concile d'Ancyre condamna les *digames* à un an de pénitence.

La sainteté du mariage elle-même fut mise en question par certains ascètes, et le célibat perpétuel préconisé comme un des attributs de la plus haute perfection. A l'imitation de ces théosophes païens qui, par principe religieux, renonçaient volontiers au mariage et se désignaient sous le nom d'ascètes et, par excellence ou plutôt par abus, sous celui de philosophes[3], et portaient pour costume distinctif un manteau court et étroit nommé *tribôn* (*pallium*), on vit, au rapport de Justin Martyr[4], d'Athénagore[5], de Tertullien[6], un grand nombre de chrétiens se vouer à une perpétuelle continence. Ils reçurent le même nom ; on les appelait ἀσκηταί (*continentes*) ou ἀγωνιστικοί, et les femmes ἀσκήτριαι, παρθένοι (*virgines*), et leur genre de vie φιλοσοφία, mot qu'on appliqua plus tard à la vie monastique. Comme les ascètes païens, ils portaient quelquefois le pallium, et Tertullien[7] félicite ce manteau de ce qu'une plus noble

[1] *Const. apost.*, VI, 17. Voy. sur ce sujet Bunsen, *Hipp.*, t. I, p. 133.
[2] Athenag., *Legat. pro christ.*
[3] Arrian, *Dissert. in epist.* III, 12.
[4] Justin, *Apol.* I, 15.
[5] Athenag., l. c.
[6] Tert., *De cultu fœmin.*, c. 11.
[7] Tert., *De pallio.*

philosophie avait daigné l'adopter pour costume distinctif. Les vierges et les continents étaient de la part des autres fidèles l'objet de distinctions particulières ; souvent même ils étaient entretenus aux frais de la communauté.

Dès que l'idée d'une sainteté supérieure se fut attachée au vœu du célibat et que des laïques, en s'y astreignant, se virent dédommagés par le respect et la considération de leurs frères, les ecclésiastiques durent, à plus forte raison, ne fût-ce que par émulation, chercher au même prix à mériter les mêmes honneurs. Nous voyons sans doute à cette époque bien des ecclésiastiques mariés ; tels étaient Irénée, évêque de Sirmium, que ses petits enfants supplièrent de sacrifier pour échapper au martyre ; Chérémon, évêque de Nilus sous Décius, qui, pour éviter le martyre, s'enfuit avec sa femme dans les montagnes d'Arabie et fut fait prisonnier par les Sarrasins [1], et bien d'autres encore dont Calixte cite les noms [2] ; mais on voit un nombre toujours plus considérable d'entre eux se vouer au célibat. Il y en eut même dans le IIIme siècle qui, mariés à l'époque de leur entrée dans les ordres, renvoyèrent leurs femmes sous prétexte de religion. L'Église blâma d'abord sévèrement cette conduite ; le cinquième des canons dits apostoliques, en particulier déclara suspendus, et en cas de résistance déposés de leurs fonctions, ceux qui se seraient rendus coupables de ce scandale. Mais en même temps, et d'accord avec l'opinion dominante, on commença dès la fin du IIIme siècle à défendre le mariage à ceux qui seraient entrés célibataires dans les ordres [3]. Le Concile d'Ancyre fit seulement une exception en faveur des diacres qui, à leur ordination, auraient déclaré ne pouvoir demeurer célibataires.

On vit ainsi s'introduire l'usage de déterminer par des règlements ce qui jusqu'alors avait été laissé à l'arbitre de chacun. Cette innovation fut d'autant plus à regretter que ceux-là même des ecclésiastiques ou des laïques qui embrassaient volontairement le célibat étaient loin de le faire toujours par les motifs les plus honorables ; plusieurs s'y portaient par simple imitation, d'autres, principalement parmi les femmes, par intérêt, afin de se faire entretenir aux frais de l'Église [4].

[1] Eusèbe, VI, 42.

[2] Calixte, *De conj. cleric.*

[3] *Const apost.*, VI, 17. *Conc. neocæsar. can.* I, an 314.

[4] « Æmulatio illas, non religio producit, aliquando et ipse venter deus earum,

Dès lors, empressés de chercher des dédommagements à un tel sacrifice, elles ne menaient pas toujours un genre de vie conforme à leur vœu. Tertullien [1] et Cyprien [2] reprochent à plusieurs des vierges de leur temps un goût de parure excessif qui n'annonçait pas le désir de plaire à Dieu seul. Ils reprenaient en elles la recherche des plaisirs mondains, la fréquentation de sociétés qui pouvaient mettre en péril leur innocence, chez quelques-unes enfin des imprudences et des faiblesses plus graves encore. Des continents des deux sexes, peut-être privés ou éloignés de leurs parents, des ecclésiastiques célibataires et des vierges dont ils étaient les directeurs spirituels s'associaient pour vivre ensemble sous le même toit, sans doute dans le ferme dessein de vivre chastement, peut-être même avec le désir de rendre leur chasteté plus méritoire en la faisant triompher d'une épreuve plus difficile [3]; mais des soupçons légitimes planaient toujours sur ces imprudentes cohabitations, et elles donnèrent lieu de temps en temps à des scandales si graves de la part de membres du clergé et même de confesseurs de la foi [4], qu'on fit plusieurs règlements pour interdire cette coutume, sans parvenir entièrement à l'extirper. Les vierges qui partageaient ainsi la demeure d'ascètes se donnaient le titre de sœurs (*ἀδελφαί*) [5]; Paul, évêque de Samosate, fut accusé par la conférence d'Antioche d'avoir reçu dans sa maison deux de ces prétendues sœurs [6].

Ce fut sans doute pour combattre cet abus, qu'il fut recommandé dans les constitutions apostoliques [7] de ne point former témérairement le vœu de célibat, et Cyprien [8], après avoir fortement loué ce vœu et promis aux vierges qui le tenaient fidèlement des récompenses propor-

quia facile virgines fraternitas suscipit, » dit rudement Tertullien (*De virgin. vel.*).

[1] Ibid.

[2] Cypr., *De habitu virg.*

[3] C'est dans « le Pasteur, » d'Hermas (L. 3, *Simil.* 9, p. 11. Renan, *Journ. des sav.*, 1878, p. 162), qu'on trouve les premiers traits de cet abus qui était déjà commun chez les gnostiques. Dans les œuvres de Cyprien, on en trouve des traces plus nombreuses encore.

[4] Conc. Ancyr., an 314, can. 19. Tert., *De jejun.*, c. 17. Cypr., Ep. 5, 6, *Ad confess.*, Ep. 62, *Ad Pompon.*

[5] On les désignait aussi par les noms moins honorables de συνεισάκτοι, ἀγαπηταί, *subintroductæ*, *extraneæ*.

[6] Eusèbe, VII, 30.

[7] Ibid., IV, 14.

[8] Cypr., Ep. 62.

tionnées à leur sacrifice, leur permettait de le rétracter, les y engageait même, si elles le trouvaient au-dessus de leurs forces. « Qu'elles se marient, dit-il, plutôt que de mériter le feu éternel et de scandaliser leurs sœurs ou leurs frères par leur chute. » Le Concile d'Ancyre (can. 19) montra à cet égard moins de sagesse ; il décréta contre ceux qui rompaient, en se mariant, leur vœu de virginité, la même sentence qui était portée contre les *digami*, savoir un an de pénitence.

Il est à remarquer que les ascètes de ce temps, quoique distingués des autres fidèles par leur genre de vie, par leur renoncement aux liens conjugaux, ne laissaient pas de demeurer comme eux au sein des villes et ne se séparaient point de leurs concitoyens[1].

A cette époque, en effet, où les chrétiens étaient appelés avant tout à confesser la foi en présence des païens, et à les y attirer par leur exemple, le poste des fidèles austères était au sein des villes. Les déserter eût été décliner la lutte. Aussi ne voyons-nous alors que de très rares exemples de chrétiens qui vécussent entièrement séquestrés du monde, et tel ascète qui plus tard fût allé chercher dans le désert le martyre de la solitude et des mortifications, restait alors dans les villes pour attendre et braver la prison et les supplices. C'est dans une période de calme que saint Antoine se retira dans le désert d'Égypte. Il revint à Alexandrie au commencement des persécutions, et ne retourna au désert qu'après l'édit de tolérance de l'an 311.

Le seul ermite de cette époque fut l'égyptien Paul qui, pendant la persécution de Décius, se voyant à l'âge de quinze ans menacé d'être dénoncé par son beau-frère qui convoitait ses biens, se réfugia dans une montagne déserte de la Thébaïde. Là, ayant trouvé une caverne formée par un rocher, et tout auprès une source d'eau vive et un magnifique palmier, il résolut de passer sa vie dans ce lieu où la Providence semblait lui avoir préparé tout ce qui était nécessaire pour sa subsistance. Il y vécut en effet dans la prière et dans des exercices religieux jusqu'à l'âge de 113 ans et mourut en l'année 340. Ce n'était point, comme on le voit, mû par un principe d'ascétisme qu'il s'y était retiré ; c'est donc à tort que l'Église l'a canonisé comme le père de la vie anachorétique.

[1] « Nous ne sommes, disait Tertullien dans son *Apologie*, ni des Brahmanes, ni des gymnosophistes. Nous vivons avec vous, nous trafiquons, nous navignons avec vous, etc. »

1. MONTANISTES

De tous les partis chrétiens de cette époque, ceux qui, sans admettre, comme les gnostiques, le principe théosophique d'une souillure inhérente à la matière, poussèrent le plus loin les maximes et la pratique de l'ascétisme furent les montanistes et les novatiens [1].

Montanus, de qui les premiers tiraient leur nom, natif du bourg d'Ardaban en Nubie, vint s'établir en Phrygie, dans celui de Pepuza. Ancien adorateur, et même selon quelques auteurs, ancien prêtre de Cybèle, il s'était récemment converti au christianisme. L'époque où il se fit connaître n'est pas bien déterminée; mais ce fut certainement entre 157 et 171, à cette période critique du règne des Antonins, où des famines, des inondations, des tremblements de terre, ravageant l'Asie Mineure, réveillaient la fureur du peuple contre les chrétiens, où de toutes parts des persécutions éclataient contre l'Église et lui enlevaient ses plus fidèles conducteurs. D'après la chronique d'Eusèbe, ce fut en 171, peu après la terrible persécution de Smyrne, que Montanus, imbu de l'esprit sombre de son ancien culte et des idées apocalyptiques répandues chez les chrétiens d'alors, crut voir dans tous ces fléaux les derniers et violents efforts de l'Antechrist. Comme tant d'autres, il se persuada que le monde allait finir, que Jésus allait paraître dans sa gloire, rassembler ses fidèles disciples pour régner avec eux pendant mille ans sur la terre, en attendant le jugement universel.

Peut-être cette attente troubla-t-elle l'esprit naturellement mélancolique du néophyte phrygien; il eut des visions, des extases qu'il prit pour des inspirations du ciel. Dans ses éjaculations mystiques [2], il annonçait et décrivait avec éloquence les délices terrestres de la nouvelle Jérusalem, qu'il fixait dans ce bourg de Pepuza où il avait tenu ses premières assemblées. Mais ce qui le préoccupait avant tout, l'âme de toutes ses prédications, c'était l'ardent désir qu'au moment solennel qui se préparait, l'Église pût paraître au jugement, fidèle, sainte, irrépréhensible, parée de cette pureté dont il gémissait de la trouver trop déchue. Pour l'y ramener, il ne voyait qu'un moyen, c'était un redou-

[1] Voy. Hippol., *Adv. hær.*, VIII, 19; Ritschl., *Die Entsteh. d. alt.-cath. K.*; Schwegler, *Ueber Montan.*

[2] ξενόφωνα: γλῶσσαι.

blement de sévérité dans sa discipline, d'austérité dans la vie et les mœurs de ses membres. Ce n'étaient plus seulement quelques-uns qui devaient, comme par exception, aspirer aux palmes glorieuses du renoncement. Tout chrétien qui voulait être admis dans le royaume de Christ, se rendre digne des félicités du Millenium, devait rompre avec toutes les joies, tous les biens de ce monde.

Pour aider les fidèles à s'élever à cette perfection, l'Église devait en premier lieu abjurer à l'égard des pécheurs ces ménagements qui les perdaient et, sans refuser d'admettre aucun d'eux à la pénitence, refuser toujours l'absolution, même à l'article de la mort, à quiconque se rendrait coupable d'un péché mortel.

L'Église devait en second lieu prescrire à ses membres des abstinences plus sévères. « C'est par le jeûne, disait Tertullien, que l'homme se rend semblable à Dieu, puisque Dieu vit sans manger. C'est par là encore qu'il expie le premier péché qui a été un péché de gourmandise. » Ce n'était donc plus assez des demi-jeûnes volontaires du mercredi et du vendredi ; ces jeûnes, désormais obligatoires, devaient être prolongés jusqu'au coucher du soleil et il fallait y ajouter celui du samedi. Celui du Vendredi saint devait être absolu et se prolonger jusqu'au Dimanche matin. Outre le Carême, il y avait deux semaines dans l'année, pendant lesquelles on ne pouvait boire que de l'eau et manger que des aliments secs [1].

Le célibat perpétuel était un état de perfection désirable, non pour quelques chrétiens seulement, mais pour tous, puisque le monde allait prendre fin. Montanus voulait au moins qu'on interdît à tous les secondes noces, et que le vœu de chasteté, une fois qu'on l'avait formé, fût perpétuel et irrévocable.

L'horreur de Montanus pour l'idolâtrie de son temps s'étendait à tout ce qui avait avec elle le moindre rapport, non seulement aux spectacles et aux fêtes païennes, mais encore au métier des armes, à cause des insignes païens déployés dans les camps, à la magistrature à cause du serment qu'il fallait prêter, à la littérature, aux sciences, aux arts, parce que toutes ces choses avaient été mises au service du démon. A plus forte raison, Montanus flétrissait-il tout acte qui pouvait en face de l'idolâtrie passer pour de la condescendance ou de la faiblesse. Le vrai

[1] *Revelationum scientia xerophagiis extorquetur.*

chrétien devait rompre en visière au paganisme, ne jamais fuir la persécution, ne jamais renoncer pour aucun sentiment de crainte à la profession ouverte de sa foi, pendant les temps les plus orageux comme dans les plus calmes, s'assembler avec ses frères, et désirer en tout temps le martyre comme le moyen le plus sûr d'arriver à l'éternelle félicité.

Telle était la morale que Montanus prêchait et déclarait obligatoire pour tous les fidèles. Il ne pouvait nier qu'elle ne dépassât de beaucoup en sévérité la morale commune de l'Église et même les prescriptions de Jésus et des apôtres. Mais les reproches qu'on pouvait lui faire à cet égard l'embarrassaient peu, et lorsqu'on lui demandait ses titres pour fonder cette morale nouvelle, il en appelait avec confiance à ses visions et à ses prophéties comme à des révélations directes de l'Esprit-Saint.

Le Paraclet promis à l'Église pour lui enseigner toute la vérité, lui annoncer les choses à venir et la conduire à la perfection, était venu en sa personne : c'était par lui que devait s'accomplir le dernier progrès qui manquait à la Révélation. Et pour marquer mieux encore le rôle qu'il lui assignait, il distinguait trois âges dans l'Église, l'âge du Père, savoir celui de l'Ancien Testament, où l'Église était à l'état d'enfance; — l'âge du Fils, où, sous la discipline du Christ et de ses apôtres, elle n'était encore qu'à son adolescence; — enfin l'âge du Saint-Esprit qui, incarné dans la personne de Montanus, devait la conduire à sa pleine maturité [1]. A l'approche du dernier jour, le Saint-Esprit venait par ses nouveaux prophètes montrer aux fidèles le chemin de la sainteté accomplie, abolir toutes les concessions qui, sous le règne du Père et celui du Fils, avaient été faites à l'empire de la chair. Moïse avait aboli la polygamie des patriarches, Jésus le divorce, le Paraclet abolissait les secondes noces : il procédait par une amputation plus complète. Tous ceux qui se soumettaient à ses prescriptions étaient les disciples de l'esprit (πνευματικοί), les autres n'étaient encore que des disciples de la chair, de l'âme animale (ψυχικοί).

Opposait-on à Montanus le nombre et l'autorité des évêques, directeurs de l'Église qu'il flétrissait du titre de psychiques, il leur opposait de son côté l'autorité des derniers organes de l'Esprit-Saint; et si le clergé

[1] *Justitia per legem et prophetas promovit in infantiam; dehinc per Evangelium efferbuit in juventutem, nunc per paracletum componitur in maturitatem* (Tertullien, *De virg. vel.* I).

constitué revendiquait les prérogatives de l'ancien sacerdoce, il s'attribuait, lui, l'autorité supérieure dont les anciens prophètes avaient joui. « Voici, faisait-il dire à Dieu, il ne s'agit ici ni d'ange ni d'envoyé, c'est moi, moi Dieu, qui viens en personne..... L'homme dont l'Esprit s'est emparé est comme la lyre, et je suis l'archet qui la met en vibration. L'homme dort, et c'est moi qui veille. »

Les circonstances difficiles où se trouvait l'Église favorisèrent pendant quelque temps les prétentions de Montanus. Les fidèles privés, par la persécution, d'un grand nombre de leurs pasteurs, suivirent avec enthousiasme les nouveaux prophètes. Montanus, après tout, dans ses prédictions de la fin prochaine du monde, de l'approche du règne de mille ans, ne faisait que prêter un langage plus inspiré aux idées qui avaient cours alors. La conviction qui paraissait l'animer, la réputation de sainteté qu'il s'était acquise, l'empire que ses visions et ses extases exerçaient sur les imaginations, l'héroïsme qu'il inspirait aux confesseurs de la foi, et dont plusieurs de ses disciples passaient pour avoir fait preuve, tout cela lui gagna des partisans dévoués. De bonne heure, deux femmes de distinction, Priscilla et Maximilla, quittèrent leurs maris pour le suivre, mirent à sa disposition toutes leurs richesses et se vantèrent comme lui du don de prophétie. Il se forma en Phrygie et dans d'autres provinces de l'Asie Mineure des communautés montanistes qui mirent en grande vogue les prédictions et les maximes de leur fondateur.

Le clergé officiel s'en alarma. Bien que les montanistes ne formassent point proprement un schisme (leur théorie du Paraclet étant le seul point sur lequel ils s'écartaient de la doctrine reçue), et qu'ils s'annonçassent seulement comme des chrétiens plus austères qui venaient opérer un réveil dans l'Église, leurs prétentions parurent menaçantes pour son autorité. A côté du régime régulièrement établi, ils introduisaient des rapports nouveaux, exceptionnels, et donnaient au clergé les mêmes embarras et par là le même ombrage qu'avaient donnés jadis les prophètes au sacerdoce juif, qu'ont donnés plus tard au clergé romain les divers ordres de mystiques, à Luther les prophètes de Zwickau, à Bossuet les quiétistes, à Antoine Court les prophètes des Cévennes, au clergé de Paris les convulsionnaires, les irwingiens au clergé d'Écosse, en un mot les visionnaires de tous les temps aux églises régulièrement constituées.

Plusieurs évêques d'Asie Mineure, Apollinaire, Miltiade, Apollonius, Sérapion écrivirent contre les nouveaux prophètes. Dans des mandements satiriques, dont Eusèbe nous a conservé des traits assez piquants, ils mirent en question leur prétendu détachement du monde, la sévérité de leur vie privée, contestèrent leurs droits au titre de confesseurs et de martyrs, ainsi que les dons prophétiques et miraculeux qu'ils s'attribuaient [1]. A ces attaques individuelles, les évêques ajoutèrent le poids de leur autorité collective dans les décrets des conciles provinciaux. Si leurs critiques ne sont pas exagérées, il y aurait beaucoup à rabattre du renom de sainteté et de dévotion que les adeptes de Montanus avaient eu l'art de s'attirer [2].

Condamnés par les conciles, exclus solennellement de la communion de l'Église, les montanistes ne se répandirent pas moins dans tous les lieux où sévissait la persécution, en Gaule sous le règne de Marc-Aurèle, sous Septime Sévère à Carthage, où l'un des Pères les plus illustres, Tertullien, leur prêta l'appui de son éloquence. A Rome même, Florinus et Blastus avaient apporté la nouvelle doctrine d'Asie Mineure et lui auraient obtenu, dit-on, l'approbation du pape Éleuthère, si un docteur, nommé Praxeas, venu de la même province, n'eût réussi, par le portrait défavorable qu'il traça des montanistes, à lui faire prononcer leur condamnation. Ils formèrent alors des communautés séparées, ayant leurs évêques et leurs patriarches. Mais ils ne laissèrent pas moins dans l'Église des traces de leur influence : à Rome, où Novatien, comme nous le verrons bientôt, remit en honneur leurs maximes sur la discipline; en Afrique, dans la conduite que jusqu'au temps de Cyprien on suivit à l'égard des *lapsi*; en Espagne, dans les décrets rigoureux du concile d'Elvire sur la vie chrétienne; enfin dans le crédit que les ouvrages de Tertullien, malgré sa dissidence montaniste, conservèrent toujours en occident.

2. NOVATIENS

Après ces sectaires qui, pour obvier au relâchement des mœurs, s'attachaient surtout à fortifier, en les exagérant, les principes de la morale chrétienne, surgirent au IIIme siècle les novatiens qui, dans le même but, exagérèrent ceux de la discipline ecclésiastique.

[1] Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 16-18.
[2] Eusèbe, ibid.

Ce parti tirait son nom d'un néophyte romain, nommé Novatien, qui, d'après quelques indices fournis par Cyprien et par Eusèbe, aurait été précédemment attaché au parti des stoïciens et qui, assez naturellement, en appliquait les principes à la discipline de l'Église. Il ne voulait, comme Zénon, reconnaître aucune différence entre les péchés. Que de son propre mouvement on eût sacrifié aux idoles ou qu'on eût été traîné de force aux autels, qu'on eût renié Christ devant les magistrats, ou qu'on eût acheté d'eux un certificat de sûreté, on était également coupable, on devait être retranché de la communion avec la même rigueur. Toute église qui admettait dès lors le pécheur dans son sein était souillée par ce contact, et souillait de même toutes les églises qui entraient en communion avec elle.

Ces principes absolus et le ton despotique avec lequel Novatien les soutenait lui acquirent l'ascendant d'un chef de parti. Après la mort du pape Fabien, quelques ecclésiastiques voulurent même, malgré lui, le nommer à l'évêché de Rome, et pour écarter Corneille, candidat de la faction modérée, reprochèrent à celui-ci d'avoir réintégré en péril de mort, selon la règle généralement suivie alors, des pénitents coupables de quelques actes de faiblesse, insinuant que lui-même n'en avait pas toujours été exempt.

Les deux factions recherchèrent à l'envi le suffrage des principales églises étrangères. Toutes se déclarèrent en faveur de Corneille, même celle de Carthage, gouvernée alors par Cyprien, que Corneille, comme nous le verrons, avait soutenu en pareille occasion et dont les principes en matière de discipline s'accordaient avec les siens.

Novatien, rejeté ainsi par les églises étrangères et n'ayant dans Rome qu'un faible parti, ne put réussir à se faire passer pour évêque légitime, mais demeura néanmoins à la tête d'une secte qui eut des ramifications au dehors et dont les membres se nommaient les purs (*καθαροί*). Ces chrétiens par excellence flétrissaient comme souillées toutes les églises qui admettaient de nouveau des pécheurs une fois excommuniés, et rebaptisaient ceux qui y avaient reçu le baptême.

La secte novatienne se maintint jusque vers le VIIme siècle avec un petit nombre d'adhérents, il est vrai. En Phrygie, elle se fondit avec les montanistes; ailleurs, elle eut ses évêques particuliers.

Deux schismes semblables à celui de Novatien se déclarèrent pendant la persécution du successeur de Dioclétien. Meletius, évêque de Lyco-

polis dans la Thébaïde, partisan de l'exclusion absolue et perpétuelle des *lapsi*, se sépara à ce sujet de son métropolitain Pierre d'Alexandrie et se permit d'ordonner des évêques en Égypte.

Le second, celui des donatistes, éclata à Carthage l'an 311, à l'occasion de l'élection d'un évêque que la faction rigide, ayant à sa tête un ecclésiastique, nommé Donatus, voulut faire déposer parce qu'il avait été consacré par un traditeur des Livres saints.

Mais l'histoire de ces deux schismes, de ce dernier principalement, appartient en entier à la période suivante. Les donatistes y affichèrent en matière de morale et de discipline les mêmes principes que les Novatiens.

IV. INFLUENCE MORALE DU CHRISTIANISME

Nous venons de voir l'Église prémunir ses membres contre deux excès opposés : d'une part, contre le relâchement des mœurs et le sensualisme païen, de l'autre contre un ascétisme rigide, qui, en outrant les préceptes de la morale évangélique, rompait parfois le frein qu'il prétendait serrer. — Indiquons maintenant la route qu'elle leur traça entre ces deux écueils, et par là les vertus saines et fortes à la fois qu'elle réussit souvent à faire mûrir dans son sein.

1. Chez les païens, la religion était avant tout une affaire de police civile ; les dieux de l'État devaient être ceux du citoyen, leur culte faisait partie des institutions du pays, et ceux même qui, dans leur conscience, reconnaissaient les abus ou l'absurdité des rites consacrés, ne croyaient pouvoir s'exempter d'y prendre extérieurement part. Les philosophes eux-mêmes, se renfermant dans le secret de l'enseignement ésotérique, ne se croyaient point tenus de faire, par une franche profession de la vérité, participer le peuple à ses bienfaits. Socrate, comme l'observait Justin Martyr, n'avait point eu d'imitateurs parmi ses disciples ; Platon, craignant la ciguë, avait nié tout bas, professé tout haut « la pluralité des dieux. » Jésus trouva en foule des disciples tout autrement courageux et sincères. Ils avaient appris de lui que si les princes règnent sur les États, Dieu seul règne sur les âmes ; qu'autant, en tout ce qui concernait le gouvernement temporel, le chrétien devait être soumis aux puissances établies, payer les impôts, porter les charges de l'État, respecter dans les souverains les délégués de Dieu pour le

maintien de l'ordre, n'entrer contre eux dans aucun complot, autant en ce qui concernait la religion, il ne devait recevoir de loi que de sa conscience; sans chercher inutilement le martyre, il devait se refuser, au péril même de sa vie, à tout acte, à toute parole qui impliquerait de sa part l'ombre d'une abjuration. Ils se rappelaient en un mot cette parole du Maître : « Celui qui me reniera devant les hommes, je le renierai devant mon Père. Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il soit prêt à se charger de sa croix et ne craigne pas ceux qui n'ôtent que la vie du corps. » C'est par milliers que l'on compte en ce temps-là les intrépides confesseurs de l'Évangile. Interrogés s'ils étaient chrétiens, ils l'affirmaient sans hésiter. Sommés de renoncer à ce titre, et de rendre hommage aux divinités de Rome, ils s'y refusaient avec la même fermeté. Ni l'horreur des cachots, ni les travaux des mines, ni l'appareil des tortures, ni le bras des licteurs prêts à frapper n'ébranlaient leur courage; comme saint Paul, ils se glorifiaient de souffrir avec Jésus pour être bientôt associés à sa gloire et introduits dans les parvis éternels.

Dans ces temps d'esclavage et d'oppression, maints ennemis de la tyrannie protestaient contre elle par des complots ; les stoïciens protestaient par le suicide; les chrétiens protestèrent par le martyre, et cette protestation, plus héroïque, fut aussi bien plus puissante. C'est ainsi que, sans troubler l'ordre établi, ils faisaient triompher les droits de la conscience, et qu'en forçant le despotisme à devenir cruel, ils le stigmatisaient aux yeux du genre humain. En se plaçant à ce point de vue, on comprend tout le prix du dévouement des martyrs. Ils furent les vrais fondateurs de la liberté religieuse. Ils marquèrent les premiers et tracèrent de leur sang la limite qui sépare le domaine de la loi de celui de la conscience. C'est à leur héroïsme que l'humanité doit aujourd'hui la possession du plus beau de ses droits.

2. Le paganisme, qui retenait les hommes dans l'ignorance et l'oubli du seul vrai Dieu et du culte qui lui est dû, leur laissait par cela même ignorer leurs devoirs réciproques. Quand il y avait pour chaque fraction du genre humain des divinités différentes, quand il y en avait pour chaque peuple, chaque classe, chaque famille et presque pour chaque individu, quel lien religieux pouvait exister entre les hommes? Ou plutôt quelle libre carrière n'était pas ouverte à l'égoïsme national et individuel?

Chez les païens, l'étranger et l'homme du pays étaient séparés par

une barrière infranchissable[1]. Les droits de la guerre étaient inflexibles. Les prisonniers, quand ils n'étaient pas impitoyablement massacrés, étaient réduits, eux et leurs descendants, à un perpétuel esclavage, et ces esclaves qui, dans l'empire romain, formaient près des deux tiers de la population, étaient assujettis à la condition la plus rude, livrés à la discrétion absolue de leurs maîtres, accablés des plus pénibles travaux, abandonnés sans pitié dans leur vieillesse, châtiés et souvent mis à mort pour la moindre faute, égorgés en masse sur le plus léger soupçon de révolte. Des milliers de ces malheureux, condamnés au métier de gladiateurs, s'entre-tuaient dans les fêtes publiques, ou combattaient contre les bêtes féroces pour le divertissement des citoyens romains.

Lorsque l'égalité des hommes et leur fraternité devant Dieu eurent été proclamées par le christianisme, ceux d'entre ces malheureux qui l'embrassèrent purent se croire autorisés à rompre leurs chaînes, penser que le chrétien devenu serviteur de Dieu ne pouvait plus l'être des hommes, à plus forte raison demeurer soumis à des maîtres païens. Saint Paul prévint et combattit cet esprit de révolte; il déclara que l'Évangile ne détruisait violemment aucun des rapports sociaux dans lesquels les hommes se trouvaient alors engagés, que l'esclave chrétien ne pouvait recouvrer la liberté que du gré de son maître, que s'il plaisait à celui-ci de conserver l'autorité qu'il tenait de la loi, loin de se prévaloir contre lui de sa qualité de chrétien, il ne devait le servir qu'avec plus de fidélité, « non plus par contrainte, mais avec affection, comme servant le Seigneur et non pas les hommes; » ce fut la même leçon qu'Ignace d'Antioche leur fit adresser par Polycarpe[2].

Mais tout en fortifiant chez les subordonnés la régle de l'obéissance, le christianisme travaillait à adoucir envers eux la rigueur de l'autorité. « Et vous, maîtres, ajoutaient saint Paul et d'après lui Ignace d'Antioche, gardez-vous de mépriser, de maltraiter aucun de vos serviteurs, rappelez-vous que vous avez vous-mêmes un maître dans le ciel. » Dans les assemblées chrétiennes, rien ne distinguait les esclaves des autres fidèles; ils prenaient part comme eux à la communion et aux agapes, donnaient et recevaient comme eux le baiser de fraternité. L'Église

[1] Voy. notre *Étude historique sur l'influence de la charité chrétienne dans les six premiers siècles*. Liv. I[er], ch. 3 et 4.

[2] Ignat., *Ad. Polyc.*

encourageait les affranchissements; elle éloignait de la sainte table les maîtres violents et tyranniques, ainsi que ceux qui autorisaient par leur présence les barbares combats de gladiateurs.

On pense assez généralement que ce noble exemple ne fut pas perdu pour les païens; on observe que le sort des esclaves, qui s'était constamment aggravé depuis la chute de la République, s'adoucit peu à peu vers la fin du premier siècle de l'Église, que les affranchissements devinrent plus fréquents, que des édits protecteurs furent publiés en faveur de cette classe opprimée, et dans ces heureux changements l'on a quelque droit de reconnaître l'influence du christianisme.

Il n'eût pas transformé moins avantageusement les rapports entre les souverains et leurs sujets, s'il eût pu, dès cette époque, pénétrer dans les cours, si, comme l'observait Tertullien, « les Césars eussent pu être chrétiens. » Comme il apprenait aux sujets à révérer dans leurs empereurs l'autorité divine dont ils étaient investis, il eût appris aux empereurs à user de leur autorité, comme Dieu en use lui-même, pour le bonheur de leurs peuples. Il eût dit aux peuples et aux souverains ce qu'il disait aux enfants et aux pères : « Enfants, soyez soumis selon le Seigneur à vos pères ; et vous, pères, gouvernez vos enfants avec affection, élevez-les selon le Seigneur. » En représentant ainsi l'autorité divine à la fois comme la source et le modèle de l'autorité humaine, il eût rendu celle-ci à la fois plus inviolable et plus douce; il eût détruit par la racine l'esprit de despotisme et l'esprit de rébellion, il eût replacé sur ses véritables fondements, sur l'affection et la confiance mutuelle, l'ordre public qui, jusque-là, ne reposait que sur le droit du plus fort.

Envers les pauvres et les malheureux, les exhortations de l'Église furent encore plus pressantes et son action plus efficace. Si nous y voyons nécessairement disparaître cette espèce de communauté volontaire que, selon le récit de saint Luc, la ferveur du premier zèle avait établie entre les chrétiens, l'esprit d'amour fraternel lui survécut, se manifesta d'une manière qui risquait moins de dégénérer en abus, et qui permettait de proportionner toujours les secours aux véritables besoins. Chaque chrétien se faisait un devoir d'apporter une fois par mois ou par semaine une offrande consacrée au soulagement des pauvres, autant qu'aux besoins du culte. L'administration de ce fonds de la charité était confiée à l'évêque, la distribution aux diacres. A Rome,

du temps de Décius, il était assez abondant pour permettre annuellement d'entretenir quinze cents pauvres, veuves ou infirmes, que le diacre Laurent fit paraître devant le préfet impérial, quand celui-ci lui demanda de livrer les trésors de son église. « Voilà nos trésors, » lui dit-il, et on lui fit expier cette réponse par le supplice du feu. Les femmes, auxquelles il n'était permis ni de prêcher, ni d'enseigner, payaient libéralement leur tribut à la communauté par l'exercice des œuvres de bienfaisance. Il n'était point rare de voir des chrétiens faire pour ce même usage l'entier abandon de leur patrimoine ; c'est ce que fit entre autres Cyprien, n'étant encore que simple catéchumène, et depuis son élévation à l'évêché de Carthage, il ne cessa, dit son biographe, « de tenir sa maison ouverte à tous, d'être le bâton des boiteux, l'œil des aveugles, le protecteur des opprimés. »

Entre les églises les plus éloignées régnait un commerce touchant de secours et de bons offices. Sur une lettre de recommandation de son évêque, tout chrétien était assuré de trouver l'hospitalité partout où il rencontrait des frères en la foi, à moins cependant (ce qui était heureusement rare encore) que l'âpreté des controverses ecclésiastiques ne vînt endurcir ou fermer les cœurs. Lorsqu'une église était en souffrance, les autres venaient à son aide, de même qu'à la voix de saint Paul les chrétiens d'Antioche, de Macédoine et d'Achaïe s'étaient empressés, pendant une famine, d'assister ceux de Jérusalem [1]. Cyprien, informé que des chrétiens de Numidie étaient tombés entre les mains des Barbares, envoya pour leur rançon cent mille sesterces (16,000 francs) collectés parmi le clergé et le peuple de Carthage, et écrivit aux évêques numides : « Nous vous remercions de nous avoir invités à participer à cette bonne œuvre, et de nous avoir désigné un vaste champ où répandre les semences de notre charité [2]. Si de nouveaux périls vous menaçaient, nous sommes prêts à vous envoyer de nouveaux secours, nous ne vous demandons en retour que le tribut de vos prières. » Denys, évêque de Rome, racheta de même un grand nombre de chrétiens de Césarée qui avaient été emmenés en captivité [3].

Parmi les causes accessoires qui favorisèrent les progrès du christia-

[1] Actes XI; 2 Cor. VIII, 9; Héb. VI, 10; XIII, 1.
[2] Cypr., Ep. 60
[3] Eusèbe, VII, 5.

nisme, on peut, sans rougir, tenir compte avec Chrysostome de celle-là [1]. Comment les pauvres, les orphelins trop souvent délaissés par l'indifférence païenne, ne se fussent-ils pas sentis attirés vers une religion qui inspirait tant de sympathie pour leurs malheurs? Et qu'on n'appelle point cela acheter des prosélytes. Ce serait qualifier injustement des bienfaits émanés avant tout de la piété et de l'amour fraternel. Chaque fidèle voyait dans les malheureux l'image de Jésus souffrant et se rappelait cette douce parole: « Chaque fois que vous faites ces choses pour l'un de ces plus petits, c'est pour moi-même que vous les faites. »

D'ailleurs, la charité des chrétiens ne s'étendait pas seulement à leurs frères dans la foi, ou à ceux qu'on pouvait espérer d'amener ainsi dans la communion de l'Église. Si, en temps ordinaire, ils évitaient de soutenir avec les païens des relations étroites auxquelles s'opposait la différence des croyances et des mœurs, s'ils ne prenaient aucune part à leurs fêtes et à leurs banquets, s'ils répugnaient à s'unir à eux par des mariages, ils n'en savaient pas moins compatir à leurs malheurs. Tertullien disait que la charité des chrétiens dépensait plus en aumônes dans chaque rue, que les païens dans leurs temples. Pendant la peste qui, vers le milieu du IIIme siècle, désola Alexandrie et Carthage, tandis que bien des païens, ne songeant qu'à fuir le danger, délaissaient leurs plus proches parents, les chrétiens, animés par l'exemple et les exhortations de Denys et de Cyprien, leurs évêques, se mirent à soigner tous les malades sans distinction, à assister les mourants, à ensevelir les morts, et plusieurs d'entre eux périrent victimes de leur charité [2]. Sous le tyran Maximin, cette charité s'exerça avec non moins de largesse [3]. « La chrétienté, dit à ce sujet Amédée Thierry, pénétra là où la romanité s'arrêtait, et fut la dernière forme sous laquelle l'empire romain poursuivait ses conquêtes. »

3. Il nous reste à retracer un trait non moins caractéristique et non moins précieux de l'influence du christianisme dans les premiers siècles [4].

[1] « Si la charité, disait aux chrétiens du IVme siècle cet illustre évêque, était pratiquée de notre temps comme elle l'était en celui des apôtres, depuis longtemps il ne resterait pas dans l'empire un seul païen » (Chrys., *Hom. XI in Act.*).

[2] Pontius, *De vita Cypriani*, c. 9-10; *Dionys. Alex.*, *ap. Euseb.* VII, 22.

[3] Eusèbe, IX, c. 6.

[4] Voy. *Nos Conférences sur l'hist. du christianisme*, t. I, Conf. 2 et 3.

Personne n'ignore le déplorable état des mœurs romaines à l'époque où il naquit. Sous la double influence du paganisme et du scepticisme qui se disputaient l'empire des âmes, chaque progrès de la civilisation, en multipliant les moyens et les instruments de jouissance, ne faisait que fournir de nouveaux aliments à la sensualité. La bride était lâchée à toutes les passions. Les auteurs contemporains les plus dignes de foi, les Perse, les Tacite, les Sénèque nous dépeignent à l'envi et non moins sévèrement que saint Paul, la corruption des mœurs, la dépravation des âmes, l'état de dissolution où se trouvaient réduites les familles et la société.

Dans les familles, ils nous montrent l'absence presque totale de lien moral, la mésintelligence entre les parents, la haine entre les frères, la désunion entre les époux, le divorce permis pour les causes les plus légères, la fidélité conjugale violée sans scrupule, l'adultère souvent couronné par l'assassinat, la barbare coutume d'exposer les enfants tolérée par les lois et presque généralement en vigueur, l'autorité paternelle déchue avec les mœurs qui lui servaient d'appui.

Dans la société, ils nous montrent la justice, la bonne foi exilées des rapports entre les hommes, les engagements mutuels sans force, le parjure et la corruption dans le sanctuaire de la justice, le vil métier de délateur, celui de faux témoin exercé publiquement, l'art des empoisonnements perfectionné, enfin les mœurs arrivées à un degré de scélératesse inouïe [1]. « Les noms manquent aux crimes, s'écrie Juvénal (*Sat.* 13). Nous vivons dans le neuvième âge, dans un siècle pire que le siècle de fer. Quand je rencontre un homme vertueux, j'en suis surpris comme d'un prodige. » « Il y a entre les hommes, dit à son tour Sénèque, comme une funeste émulation de perversité... Chacun foulant aux pieds le devoir, l'équité, se jette avec fureur où sa passion l'entraîne..., la méchanceté brave les regards publics, et telles sont les racines profondes qu'elle a jetées dans les cœurs que l'innocence n'est plus seulement chose rare, mais inconnue, » etc.

A ce tableau désolant de la société païenne, nous ne prétendons pas opposer celui des mœurs chrétiennes comme un modèle de perfection idéale. Nous y avons observé nous-mêmes des ombres et des taches. Mais quel homme tant soit peu versé dans l'histoire du temps ne reconnaît l'énorme disparate que ces deux tableaux nous présentent ?

[1] *Conf.*, page 68-77, note 10.

Le mariage, qui chez les païens n'était le plus souvent qu'un lien terrestre et passager, où quelques intérêts temporels étaient mis en commun, devient, sous la bénédiction de l'Église, une union durable commencée sur la terre et qui doit se perpétuer dans l'éternité, une union spirituelle au sein de laquelle deux âmes, liées par la foi autant que par l'amour, travaillent de concert à l'œuvre de leur salut [1]. L'épouse n'est plus l'esclave, presque toujours opprimée, souvent perfide de son époux ; elle devient sa compagne fidèle, son associée, son émule et son soutien dans la carrière chrétienne. Est-il besoin d'ajouter qu'une union si intime et si sainte était regardée comme inviolable, et qu'on vit cesser dans le sein de l'Église la scandaleuse facilité de divorce tolérée par la loi romaine? La séparation entre époux ne fut plus permise que dans le cas d'adultère. Ce crime lui-même était puni par sept ans d'excommunication et, en cas de récidive, par l'exclusion perpétuelle de la communion de l'Église. Telle était aux yeux de beaucoup de chrétiens la sainteté du nœud conjugal que la mort elle-même était censée ne pouvoir le briser, et que plusieurs n'hésitèrent pas à condamner les secondes noces. Si l'Église s'abstint de donner là-dessus aucun précepte formel, elle ne négligea rien pour encourager ceux qui restaient fidèles à leur premier engagement.

Le même esprit qui sanctifiait l'union conjugale présidait aux rapports mutuels des parents et des enfants. On ne voit plus dans les familles chrétiennes ceux-ci considérés comme un fardeau dont il est permis de se débarrasser. L'exposition, ce crime si commun chez les païens, particulièrement à Rome aux Ier et IIme siècles [2], fut sévèrement défendu par les canons de l'Église, et plus sévèrement encore proscrit par l'opinion [3]. Les parents chrétiens considéraient leurs enfants comme un dépôt sacré dont ils étaient responsables devant Dieu et, de bonne heure, ils les confiaient aux ministres de la religion ; c'est en particulier l'éloge que Clément Romain donne aux chrétiens de Corinthe : « Ils avaient soin d'instruire leurs enfants, d'imprimer en eux l'amour du juste et de l'honnête; » aussi ne voyait-on que bien rarement chez eux « ces enfants sans affection naturelle, rebelles à leurs pères et à leurs mères, » que saint Paul s'indignait de trouver chez les païens.

[1] Voyez la description touchante qu'en donne Tertullien (*ad uxor.*).
[2] Minut. Fel. *Octav.* c. 30. Tertull. *Apol.* c. 9.
[3] Lactant., *Inst. div.* V, 9.

Nous avons vu Pline le jeune, au moment où, par une enquête sévère il se préparait à poursuivre les chrétiens de sa province, rendre le témoignage le plus honorable de la régularité de leurs mœurs. Il n'avait trouvé, disait-il, à leur reprocher qu'une obstination et une superstition immodérées, ce qui signifiait dans la bouche du philosophe une constance inébranlable dans la profession de leur foi. Quant aux mœurs sociales, ce que Pline attestait des chrétiens de Bithynie, bien d'autres gouverneurs sans doute eussent pu l'attester de ceux de leurs provinces, car ce n'était pas en vain que chaque semaine, dans chaque église, leurs devoirs leur étaient rappelés, que les saints exemples de l'Écriture étaient remis sous leurs yeux, les préceptes de l'Évangile lus et commentés pour leur édification. Ce n'était pas en vain, surtout, que chez eux, au-dessus de la législation civile qui ne réglait, et encore si imparfaitement, que les actes, planait une législation spirituelle et morale qui réglait avant tout les mouvements du cœur. « Quelle loi, disait Tertullien, est la plus complète, celle qui ne défend que le larcin ou celle qui défend jusqu'à la convoitise, celle qui dit : tu ne tueras point, ou celle qui dit : ne te mets pas même en colère ? Nous donc, disciples de cette loi excellente, nous sommes les seuls vraiment innocents. Nous sentant continuellement dépendants d'un être qui voit tout, nous craignons celui que doivent craindre même les rois, nous craignons Dieu, et non le proconsul. » Aussi, ce même Tertullien adjurait-il hardiment les tribunaux de déclarer combien, parmi tant de criminels qu'ils avaient à juger et à punir chaque jour, il se trouvait de chrétiens. « C'est de païens, leur dit-il, que regorgent vos prisons et vos mines, et que se repaissent les bêtes de vos amphithéâtres. Ou s'il en est des nôtres qui partagent leur sort, c'est comme chrétiens, et comme chrétiens seulement, car ils ne seraient pas chrétiens s'ils étaient condamnés pour quelque autre cause. » La foule païenne elle-même reconnaissait si bien ce cachet de moralité que la foi chrétienne imprimait à ses sectateurs, que c'était un des principaux sujets de son animosité contre eux. Voyait-elle un homme fuir les jeux, les spectacles, les fêtes dissolues qui étaient pour elle une perpétuelle école de corruption : « C'est un chrétien, disait-elle, un être farouche, un misanthrope qui n'est digne que de notre haine. »

Après ces témoignages des ennemis du christianisme, il est permis d'en croire ses prosélytes, quand ils attestent le changement profond

que leur conversion à l'Évangile avait produit dans leurs cœurs. « Quand j'étais, dit Cyprien, plongé dans les ténèbres, ballotté sur la mer orageuse du monde, éloigné de la lumière et de la vérité, il me paraissait impossible qu'un homme pût naître de nouveau, se dépouiller de son ancien caractère, et devenir entièrement autre d'esprit et de cœur.... Mais lorsque l'eau purificatrice eut effacé les souillures de mon ancienne vie, lorsque mon cœur réconcilié avec Dieu, joyeux et purifié, fut pénétré de la lumière d'en haut, et que la seconde naissance qui s'opère par l'esprit m'eut transformé en un nouvel homme, je reconnus la vérité de ce qu'auparavant je révoquais en doute; je reconnus que si, né de la chair et esclave du péché, je n'avais connu d'abord qu'une existence toute terrestre, celle dont le St-Esprit commençait à m'animer était une vie céleste, une vie en Dieu. »

Justin Martyr [1] et Origène [2] témoignent également de pareils changements que leur avait révélés leur expérience chrétienne. « Nous ne finirions pas, disait Justin, si nous voulions parler de tous les pécheurs que l'Évangile a retirés du désordre et transformés en saints, de ceux qui, adonnés jadis à l'intempérance et à la luxure, après avoir embrassé notre doctrine, vivent aujourd'hui dans la pureté la plus exemplaire. »

[1] Justin, *Apol.* I.
[2] Origène, *Cont. Cels.* VII.

CHAPITRE V

LITTÉRATURE ET SCIENCE CHRÉTIENNES

En même temps que, par l'organisation de son culte et de sa discipline morale, l'Église primitive travaillait à développer chez ses membres et à répandre au loin les lumières et les vertus chrétiennes, elle s'efforçait encore d'atteindre le même but par sa littérature naissante. Recueillir les traditions relatives à la vie de Jésus, de ses apôtres et de leurs premiers disciples, défendre le christianisme contre ses adversaires, plaider sa cause auprès de l'autorité civile, exposer didactiquement ses croyances, combattre les doctrines erronées qui cherchaient à s'accréditer sous son nom, retracer les devoirs attachés à la profession chrétienne et pousser les fidèles à les remplir, tels étaient les divers objets que devaient se proposer les écrivains chrétiens de cette époque.

Tels furent en effet, dans ces premiers temps, les sujets sur lesquels s'exercèrent la littérature et la science chrétiennes.

Nous n'avons point à nous occuper ici des Livres canoniques dont se composa le Nouveau Testament, non plus que des livres apocryphes qui aspiraient à y occuper une place. C'est l'objet d'une branche considérable des sciences théologiques sur laquelle l'histoire évite généralement d'empiéter. Les monuments de la littérature chrétienne de l'époque qui suivit celle des apôtres sont donc les seuls que nous ayons à étudier. En les passant en revue et retraçant à leur occasion la vie de leurs auteurs, nous ferons plus ample connaissance avec quelques-uns des chrétiens distingués qui, à d'autres titres, ont attiré notre attention. Nous comprendrons mieux l'activité qu'ils déployèrent dans les différentes sphères de la vie religieuse, nous nous préparerons aussi à comprendre plus tard le rôle qu'ils remplirent et l'esprit qui les

guida dans l'enseignement du dogme chrétien. Enfin, s'il est vrai que la littérature soit l'expression de la société, rien ne nous révélera mieux le rapide développement du christianisme dans ces premiers siècles que le tableau de son histoire littéraire mise en regard de celui de la littérature profane dans le même temps. Pendant que cette dernière, si brillante encore au Ier siècle, commence à pâlir au IIme, et ne produit plus guère au IIIme que des œuvres frivoles de rhéteurs et de sophistes, dont rougissait pour son temps l'auteur du *Traité du sublime,* la littérature chrétienne qui, vers la fin du Ier siècle, n'offrait encore que de timides essais, prend un essor de plus en plus élevé et, au milieu d'une foule d'écrits de mérites divers, en vient à produire les mémorables travaux d'un Justin, d'un Clément, d'un Tertullien, d'un Origène, d'un Cyprien, d'un Lactance. Dans la période suivante, le contraste deviendra plus saillant encore ; mais dès celle-ci, il suffirait à nous indiquer, comme déjà nous l'a fait présager l'histoire des martyrs, de quel côté, à la fin du IIIme siècle, était l'avenir de la religion dans le monde romain.

I. PÈRES APOSTOLIQUES

Le premier groupe des écrivains ecclésiastiques dans cette période est celui des Pères dits *apostoliques,* savoir de ceux qui passèrent de leur temps pour avoir été disciples immédiats des apôtres. Leurs ouvrages sont en petit nombre, et encore s'en faut-il que tous ceux qui nous restent sous leurs noms portent un cachet évident d'authenticité et d'intégrité.

Les doutes, en particulier, sont fort nombreux sur celui qui, d'après le nom qu'il porte, serait le plus ancien ; je veux parler de l'épître attribuée à BARNABAS, compagnon de saint Paul. Plusieurs l'ont crue authentique, d'après le témoignage de Clément et d'Origène ; mais les critiques modernes sont fort partagés à son sujet ; plusieurs inclinent à la croire l'œuvre d'un juif alexandrin converti ; en tous cas, elle est au plus tard du IIme siècle, puisque Clément d'Alexandrie en fait mention, peut-être même du milieu ou du commencement de ce siècle, puisque Justin l'a connue, et que Celse paraît y avoir puisé le texte d'une de ses invectives antichrétiennes. On peut donc la faire dater de l'époque d'Adrien. Elle comprend deux parties, dont l'une est un bref recueil de

préceptes moraux, et l'autre a pour but d'amener les juifs au christianisme, en leur montrant dans les institutions de l'ancienne alliance des types de ce qui devait se réaliser sous la nouvelle; mais quelques-uns de ces types sont d'une nature si étrange qu'on répugne à en attribuer le choix au compagnon de saint Paul. Cette épître n'en jouit pas moins d'une grande autorité dans les premiers siècles ; dans plusieurs églises, on la lisait presque aussi assidûment que les Livres sacrés; aussi est-elle dans le *Codex sinaïticus* accolée à l'apocalypse, comme si elle eût fait avec elle partie du canon. C'est là seulement qu'on en retrouve le texte grec tout entier.

Clément Romain, qu'on a bien à tort identifié, tantôt avec le Clément mentionné par saint Paul, tantôt avec Flavius Clemens, martyr sous Domitien, fut, d'après Irénée, en relation avec les apôtres et occupa en tout cas le siège épiscopal de Rome le premier, selon la tradition catholique, et plus probablement le troisième, comme successeur de Lin et d'Anaclet. Sa première lettre aux Corinthiens, le seul ouvrage authentique parmi ceux qu'on lui a attribués, fut écrite, selon quelques-uns, l'an 68 ou 69, mais beaucoup plus probablement entre l'an 85 et le commencement du IIme siècle. Elle ne nous était parvenue qu'incomplètement, lorsqu'en 1875 on en a trouvé dans un monastère de Constantinople une copie qui comble plusieurs lacunes déjà reconnues. Cette lettre avait pour objet d'apaiser une dissension élevée dans l'église de Corinthe par la destitution d'un pasteur. Elle est d'un style onctueux et fervent, mais nullement comparable à celui de saint Paul que Clément passait pour avoir imité. Elle a joui dans la primitive Église d'une autorité presque semblable à celle des écrits des apôtres, et était lue assidûment dans l'église de Corinthe. Le renom de Clément et celui de l'église de Rome qu'il dirigeait lui ont fait attribuer faussement beaucoup d'autres ouvrages, entre autres une seconde épître aux Corinthiens, deux lettres adressées à des ascètes des deux sexes, les Homélies dites Clémentines, ainsi que les Recognitions qui en forment une récension différente, ouvrage d'un théosophe dont nous parlerons ailleurs; les prétendues Constitutions et les prétendus Canons apostoliques, que Drey croit les unes de la fin du IIIme siècle et du commencement du IVme, et les autres du Vme et du VIme; enfin, une autre compilation semblable sous le titre d'ordonnances de Clément et canons des saints apôtres, et qui date du milieu du IVme siècle.

Après Barnabas et Clément se présente à nous Hermas, dont l'ouvrage est intitulé *le Pasteur* ou le berger [1]. On n'avait de ce livre qu'une traduction latine très imparfaite et quelques fragments grecs recueillis dans les citations éparses qu'en ont faites d'autres écrivains, lorsqu'on trouva un quart du texte grec à la fin du Nouveau Testament du *Codex Sinaïticus*. Il a été à peu près complété dès lors, au moyen de ces divers fragments, par Hilgenfeld, Gebhard et Harnack, et publié en 1866 et 1876. Il résulte des recherches de ces savants et de celles de M. Renan, fondées sur un passage important du Canon de Muratori, que l'auteur était un frère de Pie I, évêque de Rome (an 140-155 environ), qui, pour opérer un réveil chez les chrétiens de son temps, feignit une révélation qu'aurait eue du temps de Domitien un ancien de l'église de Rome, et que Clément Romain aurait adressée aux églises du monde entier [2]. Dans cette espèce de roman, on feint ou raconte qu'Hermas, né dans l'esclavage et vendu à une dame romaine, est parvenu à se racheter, mais a fait un mauvais mariage, de mauvaises affaires, et que ses fils, non contents de renier le nom de Christ, ont dénoncé leurs parents à l'autorité. Sous le coup de ces malheurs, Hermas désespéré a des visions qu'il décrit avec beaucoup de détails. C'est d'abord l'apparition d'une vieille femme figurant l'Église (vieille, parce que c'est l'Église qui a été créée la première et pour qui tout a été créé) qui, en lui reprochant sa négligence dans le gouvernement de sa maison, lui donne un livre dont l'objet est d'appeler, à l'approche du dernier jour, tous les humains à la repentance. C'est ensuite la vision d'une tour bâtie dans l'eau, celle du baptême, et dont les pierres, solidement jointes, figurent les justes jugés dignes d'entrer dans sa structure, tandis que les impies sont représentés par les pierres non équarries rejetées tout à l'entour. C'est ensuite la vision de douze vierges représentant les vertus fondamentales du chrétien, qui le pressent de demeurer chastement auprès d'elles. C'est enfin son ange gardien qui lui apparaît sous la figure d'un berger, lequel donne son nom à l'ouvrage, et qui lui transmet, sous le titre de commandements, des préceptes d'une morale ascétique, assez modérée toutefois pour avoir

[1] Voy. E. Renan., *Journ. des Sav.*, an 1878, p. 153, et M. C., *Analyse du Pasteur d'Hermas*. Paris, 1880.

[2] M. C., p. 10, rapporte la composition de ce livre à peu près à la même époque, savoir à la fin du règne d'Adrien.

encouru les censures de Tertullien. En dernier lieu, l'ouvrage comprend dix similitudes ou paraboles, où se trouvent glorifiés le jeûne, le célibat, la pauvreté volontaire, où sont même positivement enseignés le mérite des œuvres surérogatoires et la vertu expiatoire du martyre, mais où Tertullien se scandalisait de trouver le pardon de l'Église trop facilement accordé aux pénitents. Le tout paraît l'œuvre d'un chrétien pieux, mais d'un esprit assez faible; en sorte qu'on s'étonne des louanges prodigués à cet ouvrage, non seulement par Irénée, mais par Clément d'Alexandrie, et du crédit extrême dont il a joui auprès des premiers chrétiens, en orient surtout, où plusieurs églises le tinrent pour canonique et le firent lire dans le service divin.

Ignace, évêque d'Antioche, surnommé Θεοφόρος, comme portant Jésus dans son cœur, et considéré comme disciple des apôtres, particulièrement de saint Jean, est de tous les Pères dits apostoliques celui dont la vie et les ouvrages ont donné lieu entre les critiques aux plus vives discussions. Il fut, à ce qu'on suppose, élevé à l'évêché d'Antioche vers les années 70 ou 80, et occupait ce poste depuis trente ou quarante ans, lorsque, en vertu de l'édit de Trajan contre les chrétiens, il fut, l'an 110, sommé d'abjurer le christianisme, sur son refus, condamné à mort et envoyé à Rome, sous escorte, avec les criminels qui devaient être livrés aux bêtes féroces dans le Colisée. D'après le récit d'Eusèbe[1], à son passage à Smyrne, il fut accueilli par Polycarpe, comme lui disciple de saint Jean, et y reçut les députations des trois églises d'Éphèse, de Magnésie et de Tralles, auxquelles il adressa des épîtres d'exhortation. Aux chrétiens de Rome, pour les conjurer de ne point intercéder en sa faveur, il écrivit : « Je redoute votre charité et j'appréhende que vous n'ayez pour moi une compassion trop tendre. Peut-être ne vous serait-il pas difficile de faire ce que vous souhaitez, mais il me serait difficile d'arriver jusqu'à Dieu si vous m'épargniez.....Ne vous occupez que du soin de m'obtenir par vos prières le courage dont j'ai besoin pour résister aux attaques du dedans et repousser celles du dehors; afin que je ne sois pas évêque seulement en paroles, mais en œuvres, que l'on ne me nomme pas seulement chrétien, mais que je sois trouvé tel..... J'écris aux églises et leur mande à toutes que je vais à la

[1] Eusèbe, III, 36.

mort avec joie, si vous n'y mettez point obstacle... Que j'aille servir de pâture aux lions et aux ours, ce sera un chemin plus court pour arriver au ciel. Je suis le froment de Dieu : puissé-je être moulu par la dent des bêtes pour devenir un pain digne d'être offert à Jésus-Christ..... » puis il s'écrie dans son extase : « Eh ! Que me servirait-il de posséder toutes les richesses et toutes les grandeurs de la terre ? Il m'est plus glorieux de mourir pour mon Dieu, que de règner sur tout le monde... Ne m'empêchez pas de vivre en voulant m'empêcher de mourir ; laissez-moi courir vers cette vive et pure lumière..... » Cette citation fera mieux comprendre que de longues dissertations les sentiments qui animaient et soutenaient les véritables martyrs. De Troas, où le saint évêque dut s'arrêter encore, il écrivit aux églises de Smyrne et de Philadelphie et à son ami Polycarpe ; arrivé à Rome dès le commencement de l'année suivante, il fut exposé dans l'amphithéâtre et dévoré par les lions.

Ce récit d'Eusèbe, conforme au contenu des lettres qui nous restent sous le nom d'Ignace, a été fort amplifié dans des relations postérieures, l'une entre autres, rapportée par Ruinart, et l'autre, plus étendue, par Siméon le métaphraste. Elles font juger Ignace par Trajan lui-même lors de son passage à Antioche (qui n'eut lieu selon la chronique d'Eusèbe qu'après la mort d'Ignace) ; elles rapportent encore un long dialogue entre l'empereur et l'évêque, et les tortures auxquelles Trajan l'aurait soumis pour obtenir son abjuration. De telles relations fort suspectes, ont fait mettre en doute par quelques critiques, mais sans raison, à ce qu'il nous paraît, la réalité du martyre lui-même, et par suite l'authenticité des lettres rapportées par Eusèbe [1].

Il est fort permis à la vérité de rejeter, comme on l'a fait depuis longtemps, le recueil de quinze lettres publiées l'an 1495, en latin, sous le nom d'Ignace, aussi bien que celui de douze lettres en grec, retrouvées en 1559, d'autant plus qu'en 1646 fut découvert et publié un recueil qui ne contenait que les sept lettres mentionnées par Eusèbe, et dans un texte considérablement plus court et plus pur que celui de ces mêmes lettres publiées en 1559.

Le texte de 1646, néanmoins, par les préoccupations dogmatiques

[1] Voy. l'article d'Uhlhorn (*Zeitschr. f. hist. Theol.*, 1851). — *Real-Encycl.*, VI, 623, etc.

et ecclésiastiques extrêmes qu'il accusait chez l'auteur, et son peu de vraisemblance historique, en ce qui concernait l'autorité de l'épiscopat et la doctrine de la déité absolue de Jésus, qu'il relevait concurremment toutes les deux, bien au delà de ce qu'elles pouvaient l'être à l'époque d'Ignace, avait déjà donné lieu, non seulement de la part des presbytériens et des antitrinitaires, mais encore de la part de Neander à des soupçons de remaniement et d'interpolations postérieures à un texte original perdu, lorsqu'en 1842 fut découvert dans les anciens couvents syriaques d'Égypte et publié en 1845 par Cureton, chapelain de la reine d'Angleterre, un manuscrit contenant la version syriaque des trois lettres principales d'Ignace, celles aux Romains, aux Éphésiens, et à Polycarpe, dans un texte beaucoup plus court encore que celui de 1646, et où en particulier ne se trouvaient pas les passages qui, sous les points de vue historique et esthétique avaient suggéré le plus de doute; il se terminait par un mot qui semblait indiquer que ces trois lettres étaient les seules que le traducteur eût reconnues comme authentiques : « Ici finissent les lettres d'Ignace. » Cette version syriaque de trois épîtres émanant d'un évêque de Syrie méritait de fixer au plus haut degré l'attention des critiques, quant au parti que la science pouvait en tirer [1]. Dès longtemps on avait pensé que la littérature syriaque étant encore florissante au IIme siècle de notre ère, et les syriens ayant laissé plusieurs versions très exactes d'ouvrages chrétiens, il devait se rencontrer à plus forte raison une version syriaque des épîtres de l'évêque d'Antioche et qu'on avait chance d'y trouver une représentation fidèle du texte primitif.

Il ne s'agissait plus que de savoir si la version retrouvée, au lieu d'être, ce que l'on espérait, l'image du texte souvent interpolé et falsifié dans la suite, n'était point au contraire un extrait, infidèlement abrégé, du texte dont l'une des deux recensions grecques aurait été la fidèle copie. Telle était la question qui se présentait en face de ce nouveau document. Une partie des critiques se partagent encore entre ces deux opinions, bien que la majorité [2] penche pour la première.

Voici les raisons qui, alléguées par Bunsen [3], nous paraissent surtout favorables à celle-ci, savoir à faire considérer comme primitif le texte sur lequel a été faite la version syriaque.

[1] Bunsen, *Die 3 æchten Briefe des Ignatius.*
[2] Voy. Weiss, Ritschl, Lipsius.
[3] Bunsen, loc. cit., II, 100.

A l'époque de saint Ignace, rien de plus rare, quoique l'on en cite quelques exemples, que des extraits ou des abrégés des écrits d'auteurs considérés comme inspirés; rien, au contraire, de plus commun que des interpolations ajoutées à ces mêmes écrits [1]. C'est ainsi que nous avons vu la relation du martyre de saint Ignace ainsi que le furent beaucoup d'autres récits du même genre, augmentée et embellie par des rédactions successives. Les critiques mêmes favorables à la courte recension grecque regardent la longue comme une interpolation de celle-ci. Or, il est plus naturel, ce semble, d'admettre deux interpolations successives, qu'extrait d'un côté, interpolation de l'autre.

En second lieu, les passages qui se trouvent dans la recension grecque (et non dans le texte syriac) sont presque tous des passages en faveur de la divinité absolue de Jésus-Christ ou en faveur de la puissance épiscopale, ou enfin des salutations et des détails concernant les personnages distingués de l'église syrienne. Quant à ces derniers, il serait inconcevable que le traducteur syriac eût omis précisément les détails les plus intéressants pour l'église à laquelle il adressait sa version, très probable au contraire qu'ils y auront été ajoutés, et quant aux premiers, rien de plus vraisemblable également que dans un temps où le dogme de la trinité et le principe de l'autorité épiscopale tendaient de plus en plus à prévaloir dans l'Église, tout en rencontrant encore bien des contradicteurs, on eût interpolé dans les épîtres de saint Ignace, comme on le fit depuis dans tant d'autres écrits des Pères et même dans le Nouveau Testament, des passages servant à appuyer deux causes qu'on voulait faire triompher [2].

Mais Bunsen n'a pas voulu se contenter de pures vraisemblances. Il a recherché des faits positifs; c'est par une comparaison attentive des deux textes, soit entre eux, soit avec les passages d'Ignace, cités par les

[1] La raison en est simple. On ne se hasardait guère à rien retrancher des ouvrages d'auteurs accrédités ou qui passaient pour tels; au contraire, on aimait à placer sous l'autorité de leur nom des ouvrages ou des traditions qu'on désirait mettre en crédit.

[2] Que l'on compare entre autres sous ce rapport l'adresse de l'épître d'Ignace aux Romains dans le texte de la recension grecque (Hæfele, p. 151) avec cette même adresse dans la version syriaque; on jugera si le premier texte n'offre pas des interpolations évidentes en vue d'établir la déité de Christ. — Des interpolations toutes pareilles se trouvent aux chapitres 3-6 de l'épître aux Éphésiens ayant pour but évident de relever l'autorité épiscopale (Hæfele, p. 120, 122, 128 et 130).

auteurs anciens les plus dignes de foi, qu'il a voulu résoudre la question proposée. Or, à ce dernier égard il a remarqué que, tandis que les auteurs postérieurs à Constantin citent fréquemment des passages qui ne se trouvent que dans les deux recensions grecques, les seuls passages, au contraire, cités par Eusèbe ou par des auteurs antérieurs à Eusèbe, en particulier par Irénée et par Origène, se trouvent aussi dans la version syriaque et que cependant bien des passages des recensions grecques qui ne se trouvent ni dans Irénée ni dans Origène auraient été beaucoup plus favorables à la cause que l'un et l'autre défendaient [1].

La comparaison des textes fournit à Bunsen des résultats encore plus positifs. Pour les faire clairement ressortir, il a mis en regard dans quatre colonnes parallèles les deux recensions grecques des trois épîtres, la version syriaque de ces mêmes épîtres et le texte grec restitué d'après cette version; et il a montré par la comparaison attentive de ces colonnes qu'autant le sens de ce dernier texte est clair et parfaitement suivi, autant il est rompu, obscurci, et souvent même rendu inintelligible par les additions que renferment les deux recensions grecques existantes [2]. C'est le sujet de trois lettres de Bunsen adressées à Neander. Le vrai texte des trois épîtres étant ainsi connu et rectifié, l'auteur n'a pas de peine à montrer par la comparaison de ces épîtres avec celles aux Tralliens, aux Magnésiens, aux Smyrniens, et aux Philadelphiens, que ces quatre dernières ont subi les mêmes falsifications intentionnelles qui ont altéré le texte des trois premières et ne peuvent être dans leur entier considérées comme authentiques, ce qu'attestait, au reste, déjà le témoignage du traducteur syriac par la note ajoutée à la fin de celles-ci.

Mais s'il est vrai, comme on l'assure [3], que dès le IVme siècle, il existait une traduction syriaque des sept lettres grecques mentionnées par

[1] Lübkert fait la même remarque et y attache beaucoup d'importance. De même Schaff fait observer que ni Irénée, ni Tertullien dans leurs réfutations des docètes ne citent saint Ignace, cependant si exprès contre le docétisme (*Zeitsch. für. hist. Theol.*, 1854, p. 597).

[2] Si, par exemple, on compare dans le texte grec publié par Hæfele, les chapitres 18 et 19 de l'épître aux Éphésiens avec le texte correspondant de la version syriaque, on remarquera dans le premier un long passage sans lien avec ce qui le suit et ce qui le précède, et tellement alambiqué, qu'il ne peut être l'œuvre d'un héros chrétien courant au martyre.

[3] *Encycl. des sc. relig.*, t. VI, p. 462-3.

Eusèbe, et si le texte s'en trouvait analogue à celui des trois publiées par Cureton, le témoignage d'Eusèbe se trouverait par là confirmé.

Quant à l'hypothèse de Baur qui ne veut reconnaître comme authentique aucune des relations du martyre d'Ignace, ni aucune des recensions, ou versions de ses lettres, il nous paraît que c'est pousser le doute au delà des justes bornes.

Polycarpe, comme Ignace, était disciple de saint Jean, et un passage d'Irénée [1] renferme une allusion intéressante à ces relations entre l'apôtre et le futur martyr; il fut placé de bonne heure sur le siège épiscopal de Smyrne et il l'occupait encore à l'âge de 86 ans lorsqu'éclata dans cette ville l'horrible persécution du temps de Marc-Aurèle. Selon la relation que l'église de Smyrne en adressa aux autres églises d'Asie, Polycarpe s'était d'abord, à la prière de ses amis, réfugié dans une maison de campagne; mais la foule le réclamant à grands cris dans l'amphithéâtre, le proconsul le fit chercher par des soldats, et Polycarpe, après avoir demandé un moment pour prier, se remit entre leurs mains en disant : « Que la volonté de Dieu soit faite. » Amené dans le stade, et sommé par le proconsul de blasphémer le nom de Christ, il répondit : « Il y a 86 ans que je le sers et il ne m'a jamais fait que du bien, comment pourrais-je blasphémer mon Sauveur et mon Maître ? » En parlant ainsi, il était rayonnant de courage et de joie. Il fut enfin condamné à être brûlé vif; comme on voulait le lier au fatal poteau, il demanda qu'on le laissât libre, et, après avoir élevé au ciel l'admirable prière citée par Eusèbe, il fut livré aux flammes.

Saint Jérôme affirme que Polycarpe, outre une relation de la mort de saint Jean, avait laissé plusieurs épîtres. Il ne nous en reste qu'une seule écrite, à ce que l'on croit, entre 117 et 120, où (c. 9 et 13) les lettres de saint Ignace sont mentionnées pour la première fois. Elle est adressée à l'église de Philippes, au sujet d'un prêtre nommé Valens, qui, de concert avec sa femme, avait soustrait des fonds appartenant à l'église; il recommande aux Philippiens d'user de douceur à leur égard, espérant que Dieu changera leurs cœurs. Cette lettre, qui paraît authen-

[1] Eusèbe, *Hist. ecclés.*, V. 20. Voy. encore : Gebhardt, *Collation einer Moskauer Handschr. des Martyr. Polyc.* (*Z. S. für hist. Theol.*, 1875, p. 255.)

tique, n'est du reste remarquable que par son onction et sa simplicité apostolique. Il insiste fortement sur l'observation des préceptes chrétiens et ne dogmatise que contre les docètes, dont les étranges écarts lui inspiraient fréquemment cette plainte : « O Dieu ! pour quels temps m'as-tu réservés ! » Du vivant de saint Jérôme, cette lettre se lisait encore dans les églises d'Asie. Irénée, disciple de Polycarpe, qui la cite, parle en même temps d'une manière touchante de ce que le vénérable évêque lui racontait de ses rapports avec l'apôtre saint Jean.

Papias, natif d'Asie ou peut-être d'Hiérapolis en Phrygie, dont il devint évêque, était ami de Polycarpe et, comme lui, selon Irénée, disciple de saint Jean ; mais Eusèbe lui dispute cet honneur et croit qu'en cela on a confondu celui-ci avec le prêtre Jean. En opposition avec les fausses traditions sur lesquelles s'appuyaient les gnostiques, il s'occupa dans son ouvrage, intitulé : « Explication des discours du Seigneur [1], » dont il ne nous reste que des fragments, de rassembler tous les renseignements qu'il disait avoir recueillis dans ses entretiens avec les anciens disciples des apôtres sur les faits et les discours du Seigneur. Eusèbe, cependant, tout en reconnaissant le crédit dont il jouissait, et son instruction dans les saintes lettres, le traite ailleurs d'esprit faible [2], déclare ne point croire qu'il ait vu les apôtres, et considère tous ses récits comme des documents de seconde ou de troisième main. En outre, il l'accuse d'avoir inséré dans son ouvrage des faits évidemment fabuleux ; tels sont en effet les fragments qu'en cite Irénée, sur ce que Jésus aurait dit à ses disciples de la fertilité de la terre dans le règne de mille ans [3]. Papias passe pour avoir subi le martyre à Pergame, sous Marc-Aurèle, en 167.

II. PÈRES APOLOGISTES

L'état d'enfance dans lequel nous venons de trouver la science et la littérature ecclésiastiques ne pouvait durer toujours. L'âge du sentiment et de l'action appelait après lui l'âge de la réflexion et de la pensée. Les chrétiens devaient être conduits par degrés à approfondir, à s'appro-

[1] λογίων κυριακῶν ἐξήγησις.
[2] Eusèbe, III, 39. σφόδρα σμικρὸς τὸν νοῦν.
[3] Irénée, V, 33, 3.

prier par la méditation les vérités qui leur avaient été transmises, à saisir le lien qui les unissait entre elles, ainsi qu'avec les autres sujets de leurs études, à les déduire clairement les unes des autres, de manière à les entourer pour leurs frères et pour eux-mêmes d'un nouveau degré d'évidence. La situation de l'Église les conviait tout particulièrement à ce travail.

Dès le moment où le christianisme s'était présenté au dehors comme une religion nouvelle, il avait été persécuté. Juifs, païens, prêtres, peuple, gouvernement lui avaient à l'envi déclaré la guerre. Bientôt des écrivains, sortis des diverses écoles de philosophie, un Celse, un Crescens, un Fronton, un Lucien, plus tard un Porphyre, un Hiéroclès l'attaquèrent les uns par le raisonnement, les autres par la satire. Les juifs, de leur côté, le combattirent par les mêmes armes. Il fallut défendre cette religion, objet de tant de haines, plaider ses droits devant les empereurs qui la proscrivaient, devant l'opinion qu'on cherchait à soulever contre elle, justifier aux yeux du monde savant ses dogmes et ses préceptes, présenter sous leur vrai jour des vérités qu'on s'efforçait de travestir. Il fallait, pour mieux la défendre encore, porter de temps en temps la guerre dans le camp ennemi, dévoiler la folie de ces cultes, la fausseté de ces dieux au nom desquels on la persécutait, les côtés faibles de ces systèmes philosophiques qui lui disputaient l'empire des âmes. Aussi est-ce chez ses défenseurs que nous trouvons les premiers développements un peu féconds de la science chrétienne. De là le nom d'*apologistes* qu'on a étendu, peut-être trop indistinctement, à tous les Pères de l'Église de cette époque.

En effet, tout en opposant aux attaques directes des ennemis de la foi des notions raisonnées et scientifiques, il fallut les opposer aussi à ces sectaires qui, nourris des spéculations abstruses puisées dans la théosophie orientale, cherchaient à les infiltrer dans le christianisme, justifier l'œuvre de la création qu'ils osaient calomnier, prouver l'identité du créateur avec le Dieu suprême, rétablir la foi chrétienne sur les bases historiques qu'ils cherchaient à ébranler, repousser un docétisme absurde, combattre enfin ces subtilités métaphysiques dont ils prétendaient enrichir les simples enseignements de Jésus.

Telles furent les principales circonstances qui, dès avant le milieu du II[me] siècle, imprimèrent un nouvel essor à la littérature et à la science chrétiennes, et firent des docteurs de l'Église, non des apologistes seulement, mais des théologiens polygraphes.

Cet essor fut surtout fécond et précoce chez les peuples de langue grecque où le christianisme s'était premièrement répandu, et où le mouvement littéraire, philosophique et religieux plus prononcé, exposait l'Église à de plus vives luttes, en même temps qu'il lui offrait plus de ressources pour les soutenir[1]. C'est donc par les écrivains grecs que nous commencerons cette revue littéraire.

I. APOLOGISTES GRECS

Pendant les persécutions du temps d'Adrien, sous lesquelles venait de succomber entre autres, Publius, évêque d'Athènes, QUADRATUS son successeur présenta à l'empereur, en faveur des chrétiens, une apologie dont nous ne possédons qu'un court fragment, mais qu'Eusèbe mentionne avec éloge, et qui obtint, dit-on, quelque adoucissement à leur sort.

Vers le même temps, ARISTIDE, philosophe converti, et qui vivait aussi à Athènes, plaida de même la cause des chrétiens dans un ouvrage également perdu pour nous, sauf deux fragments retrouvés dans une version arménienne[2]; Jérôme l'appelle un *contextus philosophicarum sententiarum*. L'auteur lui-même est loué par Orose comme un homme plein de sagesse et de foi.

Quelques années plus tard, vers l'an 140, ARISTON, natif de Pella en Palestine, juif converti, écrivit une apologie pour réfuter les attaques du judaïsme sous le titre : « Dispute de Papiscus et de Jason. » Celse connaissait cet ouvrage et en parle avec beaucoup de mépris. Ce ne serait pas une preuve contre son mérite; mais la traduction qui reste de quelques fragments fait, dit-on, peu regretter l'ouvrage lui-même. L'auteur s'y proposait de montrer en Jésus l'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament et avait recours pour cela à force allégories. Certaines opinions répandues dans son ouvrage, sur les secondes noces, par exemple, où il ne veut voir qu'une espèce d'adultère, et sur l'extase des prophètes qu'il considérait comme les aveugles organes du

[1] « Initiés à la culture grecque, dit M. Renan, les docteurs sortis des écoles d'Athènes et autres, avaient plus d'aptitude à la controverse que les prédicateurs apostoliques. Le christianisme, à partir de cette époque, eut des avocats. Aux yeux du gouvernement ils étaient plus susceptibles d'être pris au sérieux, etc. » (*L'Église chrétienne*, p. 30.)

[2] Voy. *Revue de théol. et de philos.*, mai 1879.

Saint-Esprit, l'ont fait classer par quelques historiens parmi les montanistes, mais en cela il ne faisait que reproduire des idées fort courantes de son temps, que ceux-ci s'approprièrent plus tard. On l'a supposé, peut-être sans fondement, l'auteur d'une sorte de roman mystique intitulé « du vrai et parfait amour, ou des amours honnêtes de Théogène et de Chariclée, » qu'il aurait composé avant sa conversion.

Après eux vient, dans l'ordre des temps, le premier apologiste chrétien dont les écrits nous soient parvenus, le premier auteur à nous connu qui ait soutenu avec les armes de la science le combat entre l'ancienne foi et la nouvelle, le premier théologien enfin qui ait étudié le christianisme sous l'influence de la philosophie grecque, en particulier de celle de Platon. FLAVIUS JUSTIN, surnommé par excellence le martyr[1], était né probablement vers l'an 103 de parents grecs et païens[2] à Flavia Neapolis, colonie gréco-romaine, fondée par Vespasien sur les ruines de l'ancienne Sichem, et où régnaient la langue et la littérature grecques. Les lettres juives paraissent avoir été étrangères à Justin, témoin les erreurs qu'il commet dans l'étymologie de certains mots hébreux (Hosanna, Satanas, etc.).

Le désir ardent qu'il avait de connaître la vérité l'avait porté d'abord à l'étude de la philosophie. Il raconte lui-même dans son dialogue avec Tryphon qu'il avait fréquenté successivement diverses écoles, essayé tour à tour de la doctrine de Zénon, de celle d'Aristote, de celle de Pythagore, que la philosophie platonicienne, si relevée dans ses notions sur les êtres spirituels, l'avait fixé plus longtemps et l'avait séduit surtout par sa théorie des idées, mais que, non entièrement satisfait encore dans l'espoir qu'il avait conçu de parvenir à la connaissance de Dieu, il était tombé dans des doutes fort pénibles, jusqu'au moment où un vieillard qu'il avait rencontré lui avait fait connaître le Verbe de Dieu incarné et venu sur la terre pour instruire les hommes, et l'avait engagé à puiser la vérité dans ses révélations. « J'y trouvai, en effet, dit Justin, la seule vraie philosophie, j'y trouvai une puissance capable de commander le respect, de ramener avec force dans le droit chemin ceux qui s'en écartent, et de procurer aux hommes une paix intérieure qu'ils

[1] Voy. Justini Opera, éd. Otto, 1847.
[2] Justin, *Apol.* I, c. 1.

ne peuvent trouver ailleurs. » Que si la professsion de cette doctrine était alors entourée de mille dangers, si déjà, sous Trajan, sous Adrien une foule de ses sectateurs avaient subi le dernier supplice, ce spectacle capable d'intimider une âme ordinaire fut, au contraire, ce qui fit le plus d'impression sur l'âme généreuse de Justin. « Socrate, se dit-il, est mort pour la vérité, mais n'a trouvé aucun disciple qui voulût mourir pour lui et suivre ses traces. Il y a donc ici beaucoup plus que Socrate; et il faut que cette doctrine ait pour ceux qui la professent des douceurs préférables à la vie elle-même puisqu'ils aiment mieux mourir que de renoncer à la suivre, » et il passa sans hésiter du côté des martyrs et du crucifié. On rapporte sa conversion à l'année 140 au plus tard. Elle fut, comme celle de beaucoup d'autres hommes de son temps, préparée par la philosophie, dont il reconnut sans doute l'insuffisance, mais sans vouloir lancer l'anathème contre elle; il aimait, au contraire, à se rappeler que c'était à elle qu'il devait sa première éducation religieuse, et l'avantage d'avoir su reconnaître l'éminente beauté des enseignements chrétiens. Il les accorda de son mieux avec ceux de ses anciens maîtres, toujours penchant de préférence vers la philosophie de Platon, mais en général partisan de l'éclectisme. Il conserva même [1] le manteau de philosophe sous lequel il lui était plus facile de lier entretien avec des hommes instruits pour les gagner au christianisme. Ce fut aussi probablement pour travailler aux progrès de l'Évangile, qu'il voyagea en Palestine, en Asie, en particulier à Éphèse, où il disputa avec le juif Tryphon et son parti, puis en Italie, à Rome enfin, où il fit deux séjours, l'un sous Antonin, l'autre sous Marc-Aurèle. Il y parvint en peu de temps à rassembler quelques personnes qui entendaient la langue grecque, et qu'il réunissait dans sa maison pour les entretenir de la doctrine de Jésus. Il la défendit tour à tour contre tous les partis religieux qui avaient des représentants à Rome, contre les juifs, les païens, les gnostiques, les philosophes. Il entra surtout en discussion avec le cynique Crescens, dont il déjoua les sophismes et dévoila les déréglements. Il s'en fit par là un irréconciliable ennemi [2] dont il ne tarda pas à devenir la victime. Pendant une de ces persécutions si fréquentes sous le règne des deux Antonins, une femme romaine convertie s'étant séparée de son mari pour n'être plus complice de ses mœurs

[1] Eusèbe, IV, 11.
[2] Just., *Apol.* II, 2.

dépravées[1], l'époux irrité la traduisit devant le tribunal de l'empereur comme ayant déserté la religion de l'État; et comme elle obtint un sursis pour mettre ordre à ses affaires, ce furieux dont la vengeance se trouvait ainsi ajournée, tourna toute sa rage contre un chrétien nommé Ptolémée, par qui sa femme avait été instruite dans la foi. Ptolémée, conduit devant le préfet de la ville, se déclara disciple de Christ et fut aussitôt condamné à mort. Là-dessus un autre chrétien, nommé Lucius, ne craignit pas de demander au préfet de quel droit il condamnait un homme qui n'avait commis aucun crime, et de s'écrier que c'était une conduite indigne de deux empereurs dont l'un portait le titre de pieux et l'autre celui de philosophe. Il fut interrogé lui-même et, sur sa franche profession de christianisme, frappé de la même sentence. Un troisième eut le même sort.

Témoin de ces exécutions barbares, Justin, non content de protester contre elles, adressa vers l'an 139 à ce que l'on croit, une première apologie à Antonin le pieux, et vers l'an 166, une seconde plus courte, mais plus éloquente à Marc-Aurèle, au sénat et au peuple romain. Sauf quelques lacunes, nous les possédons toutes deux, et pouvons les analyser ensemble, d'autant mieux que quelques auteurs ont cru n'y voir que deux parties d'un même discours.

Faisant donc allusion aux scènes meurtrières qui venaient de se passer sous ses yeux, Justin supplie les princes pieux et philosophes qui gouvernent l'empire romain d'examiner de près toutes les accusations qu'on rattache au nom de chrétiens. Si ces accusations sont vraies, qu'on les condamne, rien de plus juste, mais si aucun fait ne tend à les établir, qu'on ne se prévale pas pour les condamner et les mettre à mort, du nom qu'ils portent, nom qui en soi n'a rien que de respectable. Quant à lui il se fait fort de réduire à néant toutes les fausses accusations qu'on y joint. « On nous traite d'athées; athées, nous le sommes en effet à l'égard de ces faux dieux, de ces simulacres sans vie que les païens adorent, mais non à l'égard du vrai Dieu, de son Fils et du Saint-Esprit, qui sont, chacun en leur rang, les objets de l'adoration des chrétiens, bien que dans leur culte nous ne fassions usage ni de libation ni d'encens, et ne les honorions que par de ferventes prières. Quant aux doctrines qu'on nous reproche, toutes ont été

[1] Just., *Apolog.*, II, 2.

aussi enseignées, confusément, il est vrai, par vos philosophes, le Verbe de Dieu lui-même leur ayant communiqué, en germe, quelques parcelles de la vérité qu'en Jésus il a fait resplendir tout entière. Comme nous, Socrate a connu le vrai Dieu; comme nous, vos sages ont enseigné l'immortalité de l'âme, et ont d'ailleurs fait d'utiles emprunts à la révélation juive. Tandis qu'on respecte les philosophes, quel motif peut-on alléguer pour condamner les chrétiens? Bien plus, votre mythologie elle-même enseigne à bien des égards les mêmes choses que nous enseigne le christianisme; les démons, informés que le Christ devait venir pour détruire leur œuvre, ont contrefait par avance les principaux faits de notre religion et les rites de notre Église, qu'ils trouvaient préfigurés chez nos prophètes. » Bacchus, fils de Jupiter, monté sur un âne, dieu de la vigne dont le jus est couleur de sang, Bellérophon monté sur Pégase et transporté au ciel, Esculape guérissant les maladies et ressuscitant les morts, les lustrations du culte païen etc., c'étaient là autant de contrefaçons du baptême, de la vie et de la mort de Christ, malignement inspirées aux poètes par les démons pour accaparer à leur profit les honneurs qui lui seraient rendus. « Ce que nous enseignons pour l'édification du genre humain, vos poètes l'ont enseigné pour le corrompre; cependant vous adorez les démons sous les noms de vos dieux, vous adorez des hérétiques qui ont pris le titre de dieux, témoin Simon le magicien qui a chez vous une statue[1]; mais nous, vous nous condamnez à mort. »

Après cet argument, bizarre assurément, en faveur de la foi des chrétiens, Justin repousse plus pertinemment les accusations dirigées contre leurs mœurs. Il prouve que toutes les actions infâmes qu'on leur reprochait alors ne s'étaient jamais vues que chez les païens; que la doctrine chrétienne, bien au contraire, par ses préceptes de pureté, de charité, par sa morale toute fondée sur la crainte de Dieu, ayant pour but la sanctification des esprits et des cœurs, a opéré des conversions inouïes et produit dans le monde les plus admirables changements. Il exalte en particulier les services qu'elle est capable de rendre à l'ordre social, la délicatesse de conscience qu'elle inspire à ses sectateurs, leur fidélité à payer les impôts et à rendre aux empereurs tout ce que leur

[1] C'était celle de *Semo Sancus*, dieu des Sabins, élevée à Rome et que Justin confondait avec Simon.

doivent de loyaux sujets. Il ajoute : « Que si en agissant ainsi, nous vous paraissons néanmoins dignes de châtiment, nous périrons sans regret. Mais, nous objectent les païens, si votre Dieu est puissant, comme vous le dites, pourquoi vous laisse-t-il opprimer et ne vous délivre-t-il pas de nos mains ? — Ces persécutions nous viennent des anges déchus et de leurs fils, les démons, qui, sachant que le Verbe de Dieu devait venir leur disputer l'adoration des mortels, persécutent tous ses disciples comme ils les ont déjà persécutés dans la personne de Socrate, d'Héraclite et de tant d'autres. Dieu le permet ainsi dans ce monde ; car, devant rendre plus tard à chacun selon ses œuvres, il ne gêne la liberté d'aucun. Mais un jour, le feu éternel consumera les démons et tous les ennemis de la vérité. Pour nous, nous savons quelle récompense nous est promise, et c'est en vue de la félicité qui nous attend, que lorsqu'on nous interroge, nous ne craignons point de nous déclarer chrétiens, bien loin de vouloir racheter notre vie par un mensonge. » Justin termine son plaidoyer par un éloquent appel à la justice des empereurs, auxquels il propose pour exemple un édit de tolérance publié par Adrien, et un autre qu'on attribuait à Antonin le pieux.

Cette courageuse apologie et le constant appui que son auteur prêtait aux chrétiens traduits en jugement, donnèrent prise à Crescens, son adversaire acharné, qui finit par le dénoncer au préfet de Rome. Sommé d'abjurer le nom de Christ, il s'y refusa hautement et eut la tête tranchée, vers 166.

Après les apologies contre les païens, l'ouvrage le plus important et le plus authentique de Justin est son Dialogue avec Tryphon, composé, selon Semisch, postérieurement à l'an 139 et renfermant une apologie contre les juifs. Il est censé s'entretenir avec un juif de ce nom qu'il avait connu à Éphèse et qu'il avait cherché à convertir. Tryphon, reconnaissant la fausseté des imputations dirigées contre les chrétiens au sujet de leurs assemblées, leur adresse trois autres reproches : « Vous refusez d'observer la loi juive, que d'après vos propres déclarations Dieu a donnée aux hommes. Vous reconnaissez pour votre Messie un homme né dans la bassesse et mort sur une croix. Vous rendez à ce prétendu Messie un culte qui appartient à Dieu seul. »

Au premier reproche, Justin oppose non seulement les prophéties messianiques qui annonçaient les souffrances et le martyre du Sauveur,

mais encore une multitude de types qui passaient pour en être les préfigurations dans l'ancienne alliance, les boucs expiatoires, le fil d'écarlate suspendu à la maison de Rahab, Moïse priant sur la montagne avec les bras étendus en forme de croix, l'agneau rôti de la Pâque, et bien d'autres tout aussi étranges. Il s'attache ensuite à prouver qu'on peut lui donner le nom de Dieu, se fondant en particulier sur l'apparition à Moïse dans le buisson ardent, laquelle n'était autre que celle du Verbe de Dieu, savoir Christ. Quant aux cérémonies juives abolies par les chrétiens, il répond, comme saint Paul, qu'établies sous l'ancienne alliance en attendant la nouvelle, elles devaient disparaître à l'accomplissement de celle-ci.

Nous avons perdu plusieurs ouvrages mentionnés, soit par Justin lui-même, soit par d'autres auteurs, en particulier par Eusèbe[1], comme étant de sa main ; tels étaient un traité contre Marcion, un autre contre toutes les hérésies, un troisième sur la résurrection de la chair. En revanche, nous avons conservé d'autres écrits qui lui sont aussi attribués, mais dont l'authenticité est plus suspecte[2]. Telles sont l'exhortation aux Grecs (λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας), le discours aux Grecs (λόγος πρὸς Ἕλληνας), un ouvrage περὶ Μοναρχίας, destiné à prouver aux païens l'unité de Dieu par l'autorité de leurs poètes, puis un fragment sur la résurrection. Suivent un certain nombre d'ouvrages encore plus généralement regardés comme supposés. Tels sont : *Aristotelicorum quorumdam dogmatum eversio*, qu'on croit être du IIIme siècle et de la plume d'un platonicien, plutôt que d'un chrétien; *Quæstiones et responsiones ad Græcos*, ouvrage de pure métaphysique sur la question de l'éternité du monde, et où il est parlé des manichéens; *Quæstiones et responsiones ad orthodoxos*, discussion de questions subtiles relatives à la Trinité, et qui date évidemment du IVme ou du Vme siècle, comme le prouve la phraséologie qui y est employée; *Expositio rectæ fidei de Trinitate*, de la même époque; enfin l'*Epistola ad Zenam et Serenum*, ouvrage de morale d'un stoïcien devenu ascète chrétien.

On a attribué aussi à Justin un ouvrage de beaucoup plus grande valeur, mais que la plupart des critiques s'accordent aujourd'hui à lui

[1] Eusèbe, IV, 18.
[2] Ils forment le 3e volume de l'édition d'Otto.

refuser : c'est l'*Épître anonyme à Diognetus,* que quelques auteurs rapportent au temps des Pères apostoliques, d'autres à Quadratus. Diognetus, que l'on croit, mais sans preuve positive, avoir été l'un des précepteurs de Marc-Aurèle, ayant témoigné le désir de savoir en quoi consistaient la religion et le culte des chrétiens, le principe de leur mépris pour le monde et pour la mort, enfin le motif de leur éloignement pour les religions des païens et des juifs, l'auteur commence sa réponse par une violente diatribe contre les divinités païennes dans lesquelles il voit, non comme Justin, des démons divinisés, mais des idoles sans vie. Quant aux juifs, ils les loue, à la vérité, de ce qu'ils adorent le vrai Dieu; mais il censure leur méticuleuse distinction des viandes, leurs scrupules superstitieux touchant le sabbat et la circoncision, leurs jeûnes, leurs nouvelles lunes, et conclut que c'est avec beaucoup de raison que les chrétiens ont renoncé au judaïsme, dont il semble même mettre en doute la divinité. Il oppose ainsi, d'une manière beaucoup plus tranchée que Justin, le christianisme aux religions contemporaines. Après les avoir combattues, il expose la doctrine, le culte et les mœurs des chrétiens. C'est là que l'on trouve cette description de la vie chrétienne, empreinte d'un spiritualisme élevé, que tous les historiens du christianisme primitif ont citée à l'envi et dont nous ne pouvons nous abstenir de reproduire au moins quelques traits. « Les chrétiens ne diffèrent des autres hommes, ni par les pays qu'ils habitent, ni par leur langage, ni par leur genre de vie..... Ils présentent néanmoins un spectacle tout particulier. Ils habitent leur pays comme voyageurs..... tout pays étranger leur est une patrie et toute patrie leur est un pays étranger... Ils vivent sur la terre, mais leur patrie est au ciel. Ils vivent dans la chair, mais non selon la chair... Ils sont pauvres, et cependant ils enrichissent plusieurs. Ils sont privés de tout, et cependant tout leur abonde. Ils sont méprisés et cependant couverts de gloire. On les outrage et ils bénissent. On les châtie comme des criminels, tandis que leur conduite est sans reproche, et pendant qu'on les met à mort, ils se réjouissent comme si on leur donnait la vie..... » L'auteur démontre ensuite l'origine divine du christianisme, célèbre l'œuvre de la rédemption que Jésus a accomplie, soit en instruisant et sanctifiant les hommes, soit en souffrant pour leurs péchés, et termine par une éloquente exhortation à s'attacher à cette doctrine céleste. « Aussitôt, dit-il, que vous aurez appris à connaître Dieu, quelle douce joie remplira votre

cœur ! Combien vous voudrez aimer le Dieu qui vous a prévenus par tant d'amour ! En commençant à l'aimer, vous lui ressemblerez par la bonté. Quoi ! Un homme ressembler à Dieu ? Ne soyez pas surpris d'un pareil langage : oui, lui ressembler, avec la grâce de Dieu, non par sa toute-puissance et la souveraine autorité de sa domination, ni par son inépuisable magnificence, mais être miséricordieux envers le prochain, bienfaisant à l'égard de ses inférieurs, partager ses biens avec les indigents, c'est en être le Dieu, c'est imiter Dieu lui-même..... » — Le style général de l'épître est plus serré, plus correct, et en même temps plus classique et plus simple que celui de Justin. Les idées en sont aussi d'une plus grande justesse. On s'accorde assez généralement à en regarder l'auteur, demeuré inconnu, comme contemporain d'Antonin le pieux, mais un peu antérieur à Justin et appartenant à une église de païens convertis, qui se serait maintenue plus dégagée de toute influence judaïque. La dernière partie, depuis le chapitre onzième, paraît interpolée par un auteur du IIIme siècle, tout à la fois réaliste et allégorisant. Otto combat sans hésiter l'authenticité de ce fragment.

Tatien, disciple de Justin, écrivit, l'an 169 ou 170, une apologie en faveur des chrétiens intitulée : *Discours aux Grecs*. Originaire de Syrie ou d'Assyrie, il avait, dans un intérêt philosophique, entrepris plusieurs voyages, s'était fait initier à plusieurs mystères, jusqu'à ce qu'à Rome, où il s'était rendu pour professer la rhétorique, il fut converti par les entretiens de Justin, instruit par lui dans la connaissance des Livres saints et de la doctrine chrétienne. Mais il ne sut la concevoir avec autant de largeur et d'élévation que son maître, ni la défendre avec autant d'éloquence et de succès. Comme les Grecs reprochaient aux chrétiens d'avoir introduit dans le monde une doctrine étrangère empruntée aux barbares, il s'applique à leur prouver qu'eux-mêmes avaient emprunté à ces mêmes barbares (les juifs) toute leur science et leur sagesse. — Quelque temps après la composition de cet écrit, Tatien, dit-on, retourna en Syrie, et ce fut là probablement qu'il fut gagné aux opinions des gnostiques, parmi lesquels nous le verrons figurer comme chef de la secte des encratites.

Les persécutions qui, sous le règne des Antonins, ne cessèrent

d'assaillir l'Église, donnèrent naissance à une multitude de nouvelles apologies en sa faveur.

L'une des plus distinguées est celle de THÉOPHILE d'Antioche, sixième évêque de cette ville, qui, selon Gieseler, fleurit vers l'an 169, et mourut en 180 ou 181. Païen de naissance, très versé dans la philosophie grecque et attaché surtout à celle de Platon, il embrassa le christianisme, et adressa au païen Autolycus qui lui reprochait sa conversion un ouvrage apologétique en trois livres que nous possédons en entier. Le premier est le résultat d'une conférence qu'ils avaient eue ensemble et où Autolycus lui avait demandé de lui faire connaître Dieu. Théophile, en réponse, lui parle avec éloquence de sa nature, de ses attributs, puis de la résurrection des corps et des félicités de l'autre vie, mais en faisant usage presque exclusivement d'arguments philosophiques, comme les plus propres à convaincre un païen éclairé. Dans le deuxième livre il expose les absurdités de l'idolâtrie, réfute les opinions des philosophes, en particulier celles de Platon sur l'éternité de la matière, fait ressortir leurs perpétuelles contradictions sur l'origine et le gouvernement du monde, et combat leurs rêveries par une explication allégorique de l'œuvre des six jours. Dans le troisième livre il achève la comparaison du christianisme avec le paganisme et la philosophie, combat la morale des philosophes, lui oppose celle des chrétiens, et demande comment les sectateurs d'une morale si parfaite peuvent être suspects des abominations dont on les accuse; il fait à ce propos un tableau animé et touchant de la vie chrétienne. Enfin, pour prouver que la religion de Christ n'était pas une fable moderne mise audacieusement en crédit, il démontre la haute antiquité de Moïse de qui elle procède, et dresse à cet effet un tableau chronologique qui comprend 5695 ans, d'Adam à la fin du règne de Marc-Aurèle. Théophile avait composé un traité contre Marcion et un second contre Hermogène, perdus tous les deux, puis des commentaires sur l'Écriture sainte.

Ce que nous connaissons de ses ouvrages dénote en lui, outre de la piété et du zèle, une assez grande érudition, la connaissance des ouvrages des anciens, une manière intéressante et élevée de traiter les vérités de la religion, mais quelquefois peu de rectitude dans le jugement, en sorte qu'à des pensées remarquables, il lui arrive d'en mêler d'autres erronées ou bizarres, comme lorsqu'il voit dans le soleil et la lune les

types de Dieu et de l'homme, et dans les trois jours qui ont précédé leur création celui du mystère de la Trinité, etc.

On a peu de détails au sujet d'ATHÉNAGORE. Philosophe athénien distingué, au moment où il se disposait à écrire contre le christianisme, il s'y convertit lui-même, mais en conservant avec le manteau de philosophe l'esprit indépendant qui le caractérisait. Ayant quitté Athènes, il se rendit à Alexandrie où quelques-uns ont supposé qu'il devint un des premiers chefs de l'école catéchétique; mais ce fait n'est pas suffisamment vérifié. On a de lui deux ouvrages dont l'un est une apologie sous le titre d'*Ambassade* adressée probablement à Marc-Aurèle et à son fils vers l'an 177, pour combattre les bruits infamants répandus contre les chrétiens. Son second ouvrage qui traite de la résurrection, est un des meilleurs que nous offre sur ce sujet l'antiquité chrétienne.

MÉLITON, évêque de Sardes en Lydie, qui florissait vers l'an 170, fort honoré de son temps, et célébré entre autres par Polycrate d'Éphèse comme un homme animé du Saint-Esprit, se distingua dans les différentes branches de la théologie. Nous verrons plus tard qu'on lui doit le premier canon chrétien de l'Ancien Testament, dont il exclut les apocryphes. Il écrivit un ouvrage de la corporalité de Dieu qui l'a fait classer parmi les théologiens anthropomorphites, un autre sur la formation de l'homme et des explications de la Bible d'après la méthode allégorique. Mais son plus estimable ouvrage est son apologie à Marc-Aurèle dont un fragment considérable en syriac a été retrouvé en Égypte et traduit par M. Renan[1]. Plusieurs autres de ses écrits, longtemps inédits et dont plusieurs passaient pour perdus ont été également retrouvés et publiés dans le *spicilegium* de Solesmes[2].

CLAUDE APOLLINAIRE, contemporain de Méliton, évêque de Phrygie, vers 170, écrivit plusieurs ouvrages dont Eusèbe[3] donne le catalogue, entre autres une apologie adressée à Marc-Aurèle en faveur des chrétiens, cinq livres contre les Gentils, deux contre les juifs, deux sur la vérité, un sur la piété, un contre les montanistes qu'il combattit en Galatie. Eusèbe[4] en donne un extrait assez piquant.

[1] Hase, *Journ. des Sav.*

[2] T. II.

[3] Eusèbe, IV, 27.

[4] Eusèbe, V, 16.

MILTIADE, chrétien de profession, écrivit aussi une apologie « pour la philosophie chrétienne, » des ouvrages contre les païens et contre les juifs, et un contre les prophéties des montanistes. Mais toutes ses œuvres sont perdues.

Tandis que les écrivains précédents, depuis Justin Martyr, furent des apologistes dans le sens propre de ce mot, tous occupés, dans ces temps de violentes persécutions, à défendre le christianisme, d'autres s'appliquèrent à conserver dans leurs écrits la mémoire de ses premiers progrès et de ses premiers combats.

Tel nous est représenté par saint Jérôme HÉGÉSIPPE que, d'après ses renseignements, on considère comme le premier des historiens de l'Église, mais dont on n'a conservé que cinq fragments cités par Eusèbe, et dont le caractère historique est plus ou moins contesté. Contemporain des Antonins, il vint à Rome avant l'époque d'Anicet (150) et mourut vers 180. Il semble avoir appartenu à la branche juive du christianisme. Son ouvrage, qui portait le nom de « mémoires, » était divisé en cinq livres, et renfermait, selon Eusèbe, la pure tradition de la prédication apostolique. Il a été peu répandu dans l'antiquité chrétienne. Son fragment le plus intéressant est celui où il parle des églises de Palestine et surtout de la famille de Jésus, qui fournit, selon lui, jusqu'à Trajan des confesseurs et des martyrs. L'école de Tubingue a voulu faire d'Hégésippe un judaïsant ennemi de Paul. Cette opinion est contestée[1].

DENYS de Corinthe remplit plutôt dans l'Église du IIme siècle une mission morale. Contemporain de Marc-Aurèle (vers 175), il se distingua par sa piété, par la sagesse de ses vues, la modération de ses maximes et l'éloquence de ses discours. Placé à la tête de la plus importante des églises de la Grèce, il n'étendit pas sur elle seule ses soins et sa sollicitude. Il écrivit aux autres églises des lettres pleines des plus utiles recommandations et chercha à maintenir chez elles le règne du zèle et de la charité nécessaire dans les circonstances critiques. Ces lettres ne nous ont point été conservées, si ce n'est en extraits dans l'histoire d'Eusèbe[2]. Il en écrivit aux églises de Lacédémone, d'Athènes, de

[1] Eusèbe, IV, 22.
[2] Eusèbe, IV, 23.

Nicomédie, de Crète et du Pont. Dans celles qu'il adressa à ces deux dernières, il se montre l'ennemi d'un ascétisme outré. Tout en exaltant le mérite de la continence, il recommande à l'évêque de Gnosse de ne point imposer aux fidèles le joug d'un célibat forcé. Il ne veut pas non plus qu'on ferme jamais aux hérétiques ni aux pécheurs l'espoir de rentrer dans l'Église. On aime à retrouver au milieu des excentriques exagérations du montanisme cet exemple d'un zèle éclairé et d'un pur esprit chrétien. Il écrivit enfin aux fidèles de Rome. Dans cette dernière épître, qui paraît avoir été la plus intéressante, il célèbre la charité et la munificence des romains envers les chrétiens des autres églises; puis à propos de l'épître de Clément, leur ancien évêque, à l'église de Corinthe, et des interpolations que cette épître avait subies, il parle des altérations qu'avaient également subies les siennes, et déclare ne plus s'étonner qu'on ait tenté de falsifier aussi les Livres saints. On croit que Denys de Corinthe mourut martyr vers l'an 178.

Depuis Justin, à la polémique anti-païenne se joignit de plus en plus chez les auteurs ecclésiastiques la polémique contre les hérésies. Eusèbe nous cite entre autres les ouvrages d'AGRIPPA CASTOR, écrits sous le règne d'Adrien (138) contre le gnostique Basilide et de PHILIPPE de Gortyne contre Marcion, sous Marc-Aurèle[1]. Mais tous ces ouvrages sont perdus et d'ailleurs ils furent bientôt éclipsés par ceux d'Irénée avec lequel commence proprement pour nous la polémique antignostique.

IRÉNÉE[2], natif d'Asie Mineure et, à ce qu'on croit, de Smyrne, fut disciple de Polycarpe, évêque de cette ville, et dans l'âge le plus avancé, aimait à rappeler les vives impressions qu'il avait conservées de ses discours et de ses entretiens[3]. « Étant encore enfant, écrivait-il à l'hérétique Florinus, je t'ai vu souvent en Asie Mineure auprès de Polycarpe dont tu cherchais avec ardeur à mériter l'approbation..... Je vois encore sa physionomie, son attitude; je crois entendre les discours qu'il adressait au peuple, et les récits qu'il faisait de la vie et des paro-

[1] Eusèbe, IV, 7.

[2] Voy. Kayser, Irénée et l'Égl. apost. (*Rev. de théol.*, 1853). Stieren, *Editio nova Irenæi*, 1853. Stieren, *De Irenæi adv. hær. fontibus indol.*, etc. 1836. Ed. Montet, *La légende d'Irénée*, 1880.

[3] Eusèbe, V, 20.

les du Sauveur, tels qu'il les avait appris de saint Jean..... Je gravais ses entretiens, non sur le papier, mais au fond de mon cœur. » On a du reste peu de détails sur la carrière d'Irénée. Il est probable qu'il vint à Rome avec Polycarpe à l'époque des premiers démêlés sur la Pâque, et que de là il se rendit en Gaule avec les autres chrétiens d'orient, qui, comme nous l'avons vu, en fondèrent ou affermirent les églises. Nommé prêtre de Lyon par Pothin, évêque de cette ville, il lui succéda après son martyre, en 177. C'est de lui que Valence et Besançon prétendent avoir reçu leurs premiers pasteurs.

Il mit un zèle ardent à rétablir l'union des églises agitées alors par les controverses sur la Pâque et sur le montanisme. Envoyé à cette occasion par l'église des Gaules au pape Eleuthère, il soutint ce rôle pacificateur avec un esprit dont la modération, comme on l'a vu, ne se démentit pas un moment. Il gouverna pendant 24 ans l'église de Lyon, et mourut à ce qu'on croit en 202. Aucun témoignage contemporain ne prouve qu'il ait subi le martyre sous Septime Sévère, comme son église l'admet d'après des documents postérieurs et peu dignes de foi. Ni Tertullien, ni Eusèbe n'en font mention.

Irénée avait composé en grec divers ouvrages dont la plupart sont perdus aujourd'hui : quelques épîtres, dont Eusèbe nous a conservé des extraits[1], celles entre autres à Florinus, sur la monarchie, pour prouver que Dieu n'est point l'auteur du mal, celle à Blastus, contre le schisme qu'il avait excité dans Rome, celle au pape Victor, où il le reprend pour la violence qu'il avait déployée contre les quartodécimains. Mais son principal ouvrage, heureusement conservé, est son traité sur les hérésies gnostiques où nous recueillons tant de détails importants sur ces sectes[2]. Sauf quelques fragments de l'original grec publiés par Massuet en 1710 et en 1715 par Pfaff, il ne nous en reste qu'une traduction latine à peu près complète qui, toute barbare et peu intelligible qu'elle est quelquefois, ne laisse pas d'avoir un grand prix, plutôt, il est vrai, pour l'histoire dogmatique que pour l'intérêt qu'elle peut, par elle-même, offrir au lecteur. Irénée du reste avertit dans sa préface que vivant au milieu des Celtes et ignorant dans l'art d'écrire, il s'attend à ce que ses lecteurs trouveront son style un peu inculte, qu'il n'a d'autre

[1] Eusèbe, V, 20, 24.

[2] ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως ; on le croit composé sous le règne de Commode, entre 176 et 190, pour l'instruction des églises de l'Asie Mineure.

but que de dire avec simplicité tout ce qu'il croit propre à dévoiler et à combattre les erreurs des hérétiques. En effet, il a fait peu d'effort pour racheter par l'élévation de son style ou l'ordre de l'exposition, l'aridité de son sujet. Malgré la simplicité de son plan, sa marche est embarrassée, ses raisonnements souvent faibles ou prolixes. La foi qui le caractérise dégénère en une crédulité qui lui fait admettre aveuglément les rêves du chiliasme, par exemple. Son horreur pour l'idéalisme extrême des gnostiques le fait tomber lui-même dans l'excès du réalisme, leur abus de l'interprétation allégorique dans celui de l'interprétation littérale, et sa répugnance pour les témérités de la gnose, lui fait prendre en haine tout ce qui porte le nom de philosophie.

Son plan, comme nous l'avons dit, est simple. Dans le livre Ier il expose les systèmes des hérétiques de son temps, principalement des valentiniens, contre lesquels il emploie volontiers, et non toujours sans raison, l'arme de la raillerie ; il se moque entre autres de leurs théories sur la formation du monde et de leur prétention de l'avoir expliquée par l'action de génies ou d'éons revêtus de noms bizarres. C'est de ce livre qu'on a tiré les renseignements les plus certains sur quelques sectes peu connues d'ailleurs.

Dans le IIme livre, Irénée procède à la réfutation du gnosticisme, et tout opposé qu'il est à l'emploi de la raison, il se livre contre les gnostiques à des raisonnements fort étendus, les combat par leurs propres principes, les accuse de contradiction avec eux-mêmes, d'inconséquence et d'absurdité. Il oppose ensuite les miracles que les vrais chrétiens de son temps opéraient, dit-il, au nom de Jésus-Christ, aux faux miracles qu'opéraient les hérétiques par la magie. Il attaque en particulier leur vaine curiosité au sujet des mystères de la création, soutenant qu'il est des choses que l'homme ne peut espérer de pénétrer, le passage des oiseaux, le flux et le reflux de la mer, les tonnerres, les vents, la pluie et la grêle. Nous savons aujourd'hui que sur ces phénomènes, ce n'était pas d'une vaine curiosité, mais d'une méthode absurde et de sottes explications qu'on pouvait convaincre les gnostiques.

Après les avoir combattus par le raisonnement, il les combat par l'autorité, et avant tout par la tradition. C'est l'objet du livre IIIme. Il établit que longtemps avant qu'ils produisissent leurs systèmes, toutes les églises du monde professaient des doctrines entièrement différentes des leurs, que les barbares mêmes, dépourvus du secours des Écritures,

se boucheraient les oreilles si l'on venait leur prêcher les erreurs de Valentin. Puis il réfute les hérétiques par l'autorité des saints Livres, des Évangiles en particulier, et comme les gnostiques produisaient en faveur de leurs hypothèses des Évangiles différents des nôtres, celui de saint Thomas, par exemple, ouvrage d'un gnostique, et bien d'autres, énumérés par Ern. Renan[1], ceux d'Apelle, de Philippe, de Barthélemy, de Matthias, de Nicodème, etc., il soutenait qu'il ne pouvait y en avoir, ni plus ni moins de quatre, comme il n'y a que quatre vents, quatre parties du monde, quatre animaux symboliques nommés par l'Apocalypse, quatre formes de Chérubins et quatre Testaments, ceux d'Adam, de Noé, de Moïse et de Jésus-Christ.

Dans le livre IVme, il oppose plus spécialement aux gnostiques les discours du Sauveur, et comme ils citaient de leur côté ces mêmes discours et les écrits canoniques en général comme témoignages en leur faveur, il établit que l'Église seule a le privilège de bien entendre les Écritures, et le droit de les expliquer.

Enfin, dans le Vme livre, il s'attache surtout à soutenir les doctrines eschatologiques de l'Église occidentale de son temps, touchant l'Antechrist, la fin du monde, la résurrection de la chair, le jugement dernier, le règne de mille ans. C'est là qu'il cite, en homme persuadé de leur authenticité, les prétendus discours de Jésus au sujet de la fertilité de la terre pendant ce nouveau règne. Irénée a eu certainement plus de mérite comme évêque que comme théologien.

On a trouvé dans un traité du monophysite Timothée, en syriac et en arménien, des fragments d'Irénée sur la résurrection, publiés en 1852 dans le *spicilegium* de Solesmes.

Ici, nous nous écarterons un peu de l'ordre chronologique rigoureux, pour faire suivre immédiatement Irénée d'un de ses disciples qui, par ses doctrines et la nature de ses travaux, offre avec lui le plus d'analogie.

Jusqu'à la découverte d'un manuscrit dont nous parlerons tout à l'heure, on n'avait sur HIPPOLYTE que des données incertaines et assez discordantes[2]. On le savait évêque de *Portus romanus*, mais ce nom

[1] Renan, l'*Église chrétienne*. Paris, 1879, p. 504 et pass.

[2] Voyez Bunsen, *Hippolyt. und seine Zeit*.

étant commun à des localités différentes, les uns le faisaient évêque d'Aden, d'autres de Bostra en Arabie ; quelques-uns le prétendaient élève de l'école d'Alexandrie. Il est aujourd'hui à peu près généralement reconnu qu'Hippolyte était né en orient dans la seconde moitié du IIme siècle, qu'ayant entendu parler d'Irénée, il se rendit à Rome où il entra, dit-on, en relation avec lui et où il fut nommé prêtre, puis évêque de Portus romanus à l'embouchure du Tibre, et comme tel attaché au clergé romain qui comprenait déjà les évêques voisins ou suburbicaires. En 236, il fut déporté en Sardaigne, par les ordres de Maximin le Thrace. Rappelé dans son diocèse, il subit le martyre à Ostie, écartelé, comme son homonyme de la fable, selon le récit probablement légendaire de Prudence. Au IVme siècle, une chapelle lui fut érigée dans les catacombes de l'*ager Veranus*[1], et au Vme ou VIme siècle, une statue, probablement antique, lui fut dédiée par une inscription contenant le catalogue de ses ouvrages ; on la voit encore aujourd'hui à la bibliothèque du Vatican.

Parmi les ouvrages, dont le titre figure sur cette statue, se remarque un traité dont Eusèbe, Photius et d'autres historiens font mention et où se trouvaient exposées et réfutées les hérésies du temps au nombre de 32. On croyait cet écrit perdu, lorsqu'en 1842, dans un manuscrit rapporté de Grèce et publié à Oxford sous le titre *Origenis Philosophoumena*, on trouva à la suite d'un fragment attribué dès longtemps, mais faussement, à Origène, sept livres d'un traité sur les hérésies présentant les principaux caractères que les Pères ont assignés à celui d'Hippolyte. La plupart des critiques n'eurent pas de peine à reconnaître, malgré l'assertion persévérante de l'éditeur d'Oxford, que ce fragment ancien ne portait le nom d'Origène que parce qu'il s'était trouvé par hasard accolé à l'un des ouvrages de ce Père. Quant aux chapitres jusque-là inconnus qui l'accompagnaient dans le manuscrit nouvellement découvert, on savait qu'Origène n'avait composé aucun ouvrage du même genre, que ces chapitres, comme nous le reconnaîtrons facilement dans la suite, ne rappelaient ni ses doctrines, ni son style, qu'au contraire, leur contenu répondait tout à fait aux détails qu'Eusèbe et Photius donnent du traité d'Hippolyte, qu'il renfermait comme lui la réfutation de 32 hérésies, qu'il avait été composé à Rome ou dans le voisinage

[1] *Zeitschr. für hist. Theol.*, an 1855, p. 188.

de cette ville par un écrivain grec qui s'y trouvait fixé, que deux des passages que cet auteur citait comme siens étaient indubitablement d'Hippolyte, que tout l'ensemble enfin rappelait et ses opinions et son style, l'époque où il vivait et son attachement aux doctrines de son maître Irénée. A l'exception de Baur et de son école qui, sans tenir compte d'indices manifestement contraires, se prononcèrent en faveur de Caïus [1], presque tous les critiques protestants reconnurent, sans hésiter, Hippolyte pour l'auteur de l'ouvrage en question, et Duncker, en 1859, en publia une excellente édition sous le titre suivant : *Hippolyti refutatio omnium hæresium.* Les critiques catholiques ne se rangèrent que difficilement à cet avis. Deux papes, surtout Calliste [2], se trouvaient fort maltraités dans le manuscrit nouvellement découvert : comment admettre qu'un saint, qu'un martyr canonisé eût décrié la mémoire d'un pape ? Le professeur Döllinger l'osa toutefois, mais en supposant qu'il l'avait écrit dans le temps de son démêlé passager avec l'église de Rome. L'abbé Cruice, au contraire, prétendit y trouver le cachet de Tertullien ; mais cette opinion, pour qui connaît les deux auteurs, ne supporte pas l'examen.

Le rigorisme moral qui caractérisait Hippolyte et qui le mit en lutte avec le pape Calliste, l'a fait, probablement sans fondement, considérer comme montaniste ou novatien. Ce fut probablement sur l'article du relâchement de la discipline et du trop facile acquittement des pécheurs, qu'il se trouva en opposition avec le clergé romain. Il figura aussi à Rome dans plusieurs controverses dogmatiques dont nous parlerons ailleurs.

Hippolyte était un auteur zélé et fécond, mais qui ne paraît avoir été réellement distingué dans aucune des branches de la science religieuse. Ses ouvrages sont principalement de trois sortes : 1° chronologiques, comprenant son canon pascal, sa *ratio paschæ* et sa chronique ; 2° critiques et exégétiques, dont l'un entre autres a pour objet la défense de l'Évangile et de l'Apocalypse de saint Jean ; 3° dogmatiques, polémiques et apologétiques, tels que ses ouvrages contre les juifs, contre les Grecs et contre les hérétiques, un sur l'origine du mal, un autre sur la

[1] En soutenant cette thèse, l'école de Tubingue oubliait que les montanistes, ouvertement réfutés par Caïus, sont à peine mentionnés dans le manuscrit en question, et que l'Apocalypse, citée dans ce même manuscrit, sous le nom de saint Jean, était par Caïus attribuée à l'hérétique Cérinthe.

[2] Hippolyte, *Adv. hær.*, IX, 11.

résurrection; de plus, on lui en a attribués qui sont évidemment supposés. Bunsen[1] a publié la liste complète de ses ouvrages, et Fabricius en a recueilli et publié les fragments dispersés[2].

Dans le traité susdit contre les hérésies, que l'on croit de l'an 234 environ, Hippolyte se propose de les combattre en prouvant qu'elles ont leur source dans des systèmes étrangers, si ce n'est opposés au christianisme. En conséquence, dans les quatre premiers livres, dont on ne possède que le premier, il passe en revue les systèmes de religion, de philosophie, de théosophie, d'astrologie, etc., antérieurs à Jésus-Christ; dans les suivants, il expose ceux des hérétiques et les réfute en montrant leur analogie avec les systèmes philosophiques et religieux précédemment cités, et qu'au besoin il expose de nouveau pour mieux faire ressortir cette analogie. La filiation qu'il remarque entre eux et les hérésies chrétiennes est quelquefois assez plausible, mais plus souvent encore elle est cherchée de fort loin, comme lorsqu'il déduit le système de Basilide de celui de Platon, et lorsqu'il fait dériver celui de Noët qui confond le Père et le Fils, de celui d'Héraclite, qui identifie les contraires, etc. Les systèmes hérétiques sont exposés parfois sans aucun ordre, les judaïsants mêlés avec les gnostiques, des systèmes vraiment chrétiens avec d'autres qui n'ont de chrétien que le nom. Enfin le Xme livre en renferme une récapitulation abrégée et la profession de foi solennelle que l'auteur oppose à toutes les hérésies de son temps. Cette profession de foi nous paraît démentir l'opinion de ceux qui font d'Hippolyte un disciple d'Origène. On n'y trouve aucune des doctrines caractéristiques de ce docteur, de celles de la génération éternelle du Verbe, de la création éternelle, de la pluralité des mondes destinés à servir d'écoles pour les êtres intelligents, de la purification de ceux-ci par leur passage dans différents corps, du retour final de tous au bien et au bonheur, des récompenses et des peines spirituelles. La théologie d'Hippolyte se rapproche beaucoup plus de celle d'Irénée, dont il a passé, à plus juste titre, pour un disciple fervent.

Caïus, prêtre romain, mais grec d'origine, et qui, de même qu'Hippolyte, a écrit en langue grecque, vivait comme lui du temps du pape

[1] *Hippolyt und seine Zeit*, I, 229 ss.

[2] Fabricius, *S. Hippolyti opera*. Hambourg, 1716, 2 vol. fol.

Zéphyrin et de l'empereur Caracalla. Eusèbe le cite comme un vaillant défenseur de l'Église. On n'a conservé malheureusement qu'un seul fragment de ses ouvrages, dont le principal était dirigé contre les montanistes et intitulé : *Dialogue contre Proculus*. Il s'y montre ennemi du chiliasme et accuse Cérinthe de l'avoir présomptueusement introduit dans l'Église en trompant les fidèles par la prétendue Apocalypse de l'apôtre Jean. Théodoret et Photius lui attribuent un livre contre les hérésies, intitulé : *Le petit labyrinthe*.

Pendant qu'Irénée écrivait en occident son traité contre les hérésies et avant qu'Hippolyte, son disciple, le suivît dans cette voie, nous voyons naître et se développer en Égypte une école qui acquit bientôt une grande célébrité, et dont les maîtres et leurs nombreux disciples nous occuperont presque seuls désormais dans cette revue des apologistes grecs des premiers siècles.

Je veux parler de l'école catéchétique d'Alexandrie.

On a vu que depuis le IIme siècle où l'Église commença à recevoir un grand nombre de prosélytes, adultes pour la plupart et principalement païens, ces prosélytes étaient soumis à un noviciat préalable plus ou moins long, pendant lequel ils étaient instruits dans la doctrine chrétienne, tantôt par les conducteurs de l'Église eux-mêmes, tantôt sous leur direction par des prêtres, ou encore par des docteurs spéciaux, quelquefois même par des laïcs désignés par le titre de *doctores audientium*. L'enseignement lui-même portait le nom de Catéchèse [1].

S'il était une ville où un tel enseignement préalable fût nécessaire aux païens et aux juifs qu'on recevait dans l'Église, c'était sans doute la ville, alors de toutes la plus lettrée, Alexandrie qui, depuis les Ptolémée, était le principal foyer de l'érudition grecque, celui où se faisait l'échange des lumières et des croyances entre l'orient et l'occident, siége de la philosophie judéo-hellénique dont Aristobule et Philon avaient été les principaux organes, ville où se préparaient les éléments du néoplatonisme, et où le gnosticisme avait déjà plusieurs écoles et plusieurs représentants fameux. Nulle part il n'était plus nécessaire de donner à l'enseignement chrétien une forme régulière, systématique et savante, qui lui permît de lutter contre les écoles rivales et de se concilier l'esprit

[1] κατηχήσεως διδασκαλεῖον ou διατριβή.

des hommes lettrés qui s'y trouvaient. Nulle part non plus l'Église ne devait trouver un plus grand nombre de docteurs capables de remplir cette tâche. Aussi de bonne heure, dit Eusèbe [1], s'était formé à Alexandrie une sorte d'école chrétienne destinée aux catéchumènes, mais qui n'acquit un véritable renom que pendant les dernières années du IIme siècle. On la désigne ordinairement dès lors sous le nom d'école « catéchétique. » Les succès qu'elle obtint pour la conversion des païens instruits lui donnèrent toujours plus de consistance. Bientôt ce ne furent plus seulement les catéchumènes qui vinrent y puiser l'instruction. Elle devint une sorte d'école supérieure pour les fidèles [2], où les chrétiens déjà baptisés venaient chercher de nouvelles lumières, bien plus, une sorte de séminaire pour ceux qui aspiraient aux charges de l'Église. On eut soin de mettre toujours à sa tête des hommes versés dans la philosophie grecque, juive et même orientale, et en état de répondre aux attaques qui leur étaient adressées de divers côtés.

Un auteur du Vme siècle, Philippe de Sidé, indique Athénagore comme premier chef de l'école catéchétique d'Alexandrie. Mais Eusèbe, plus digne de foi, ne semble point le reconnaître comme tel, et la plupart des historiens désignent en cette qualité PANTÆNUS; c'est lui du moins qui imprima à l'enseignement chrétien d'Alexandrie sa forme et sa tendance caractéristiques. Du reste, on n'a aucune notion certaine ni sur l'origine, ni sur la vie de ce théologien. Les uns le croient athénien, d'autres sicilien, d'autres originaire d'Égypte. Il était attaché à la philosophie stoïcienne ou éclectique lorsqu'il embrassa le christianisme [3]. C'est vers l'an 180 qu'il fut mis à la tête de l'école d'Alexandrie. Il la quitta néanmoins pendant un certain temps pour porter l'Évangile aux nations de l'orient, pénétra, dit-on, jusque dans l'Inde, à moins que sous ce nom on n'ait entendu seulement l'Arabie; il revint ensuite en Égypte. On ne s'accorde pas sur l'époque de sa mort qui eut lieu entre 211 et 216.

A Pantænus succéda, en 192 ou au commencement du siècle suivant, son disciple Titus Flavius, connu sous le nom de CLÉMENT, qu'il

[1] Eusèbe, V, 10.
[2] ἡ πιστῶν διατριβή.
[3] Eusèbe, V, 10.

prit en mémoire de son homonyme, victime illustre de la tyrannie de Domitien. Il était athénien selon les uns, selon d'autres natif d'Alexandrie. Sa carrière rappelle celle de Justin Martyr sur qui il l'emportait au reste de beaucoup en génie et en érudition. Né païen, mais doué d'une âme élevée et passionnée pour le beau et pour le vrai, il secoua bientôt les chaînes du polythéisme vulgaire et chercha dans les diverses écoles de philosophie dont il était entouré un guide dans le champ de la vérité, comme il chercha aussi dans les écrits des poètes les plus illustres de l'antiquité un aliment aux nobles inclinations de son âme. C'était le siècle de l'éclectisme, et Clément y était plus que tout autre porté par le caractère de son génie; résolu de ne se fier aux paroles d'aucun maître, il recueillit dans chaque école, dans chaque auteur ce qui lui paraissait conforme à la vérité. Tout cela pourtant lui semblait insuffisant; il rencontrait encore des questions que les philosophes laissaient sans réponse, des lacunes qui n'étaient point remplies, des vérités qui n'étaient point suffisamment prouvées, et, sur les points de la plus haute importance, des contradictions entre les philosophes les plus éminents. Après avoir épuisé tout ce qu'ils pouvaient lui apprendre, il aspirait à quelque chose de plus grand, de plus élevé, de plus complet, qui planât au-dessus des systèmes philosophiques, et qui, tout en les dominant, conciliât leurs divergences et leurs contradictions. Ce fut alors probablement que le spectacle des vertus des chrétiens dont il était entouré le conduisit, comme Justin, à étudier l'Évangile. Plus il l'étudia, dit-il, plus il y trouva l'aliment spirituel dont son âme était avide, la doctrine qui répondait à toutes ses difficultés, qui résolvait tous ses doutes, qui l'élevait dans les régions supérieures où depuis longtemps il aspirait à planer.

Clément était déjà arrivé à l'âge viril quand il se convertit au christianisme; ce fut par la voie d'un examen libre et approfondi qu'il se décida à l'embrasser, et sa foi n'en fut que plus vive et plus profonde. Mais indépendamment de l'instruction chrétienne puisée dans les livres, il voulut voir et entendre par lui-même les chrétiens les plus distingués de l'époque et entreprit dans ce but plusieurs voyages. Il nous dit lui-même qu'il eut pour maîtres dans la doctrine chrétienne, en Grèce, un ionien, que l'on croit être Denys de Corinthe, dans la Grande Grèce, deux docteurs natifs, l'un de Célésyrie, l'autre d'Égypte, en Assyrie, un syrien et un juif converti; qu'enfin fixé en

Égypte, il y trouva le plus grand de tous les gnostiques, c'est-à-dire le plus éclairé et le plus parfait des chrétiens. Celui-ci n'est autre sans doute que Pantænus, dont Philippe de Sidé, au contraire, a fait à tort le disciple de Clément.

Pendant les voyages que Pantænus entreprit vers la fin du IIme siècle pour la propagation de l'Évangile, vers l'an 192, Clément fut appelé à diriger l'école catéchétique d'Alexandrie, et après sa mort lui succéda dans cette charge. La persécution de Septime Sévère, en 202, le força probablement à s'éloigner. Ce fut alors qu'il se rendit à Jérusalem, où ses services furent fort appréciés par Alexandre, évêque de cette ville, qui lui donna pour l'église d'Antioche une lettre de recommandation conçue dans les termes les plus honorables. Après y avoir séjourné quelque temps, il revint à Alexandrie. On ignore l'époque précise de sa mort, qui eut lieu sous le règne de Caracalla. Cyrille d'Alexandrie et Théodore s'accordent pour louer la sainteté de son caractère et l'étendue de ses connaissances ; saint Jérôme ne peut assez admirer son éloquence et son érudition dans les lettres sacrées et profanes.

Nous avons de lui trois ouvrages principaux, dans lesquels il semble avoir voulu, à l'imitation des pythagoriciens et des mystagogues de son temps, faire passer son élève par trois degrés successifs d'initiation. Ils forment en effet un corps d'instruction graduée pour amener insensiblement les païens aux enseignements les plus relevés du christianisme.

Partant de cette idée que le divin précepteur de l'espèce humaine, le Logos, commence par amener à la foi les païens plongés dans le gouffre du vice et de l'idolâtrie, puis dirige et améliore sans cesse leurs mœurs par ses préceptes, puis enfin, après les avoir ainsi purifiés, les initie aux plus profonds mystères du christianisme, à la Gnosis[1], Clément intitula son premier ouvrage *Protrepticos* ou Exhortation aux Gentils, pour les déterminer à abjurer le paganisme, le second *Pédagogue* ou Recueil de préceptes qui doivent diriger les nouveaux chrétiens dans la conduite de la vie ; enfin, dans le troisième, intitulé les *Stromates*, ou tapis bigarrés, il leur communique les instructions plus relevées par lesquelles on peut se rendre accompli dans la foi.

[1] Et comme il le dit lui-même : *Pædag.*, l. 1, c. Ier, προτρέπων ἄνωθεν, ἔπειτα παιδαγωγῶν, ἐπὶ πᾶσιν ἐκδιδάσκων.

Son « Exhortation aux païens, » le premier de ses ouvrages, a beaucoup de rapport avec d'autres traités apologétiques du même genre, avec ceux de Justin et d'Athénagore en particulier; c'est une énumération savante, vive et souvent spirituelle, des absurdités et des turpitudes du paganisme, auxquelles il oppose la pureté de la foi chrétienne. Comme on lui objectait la nouveauté de cette foi, il soutient qu'elle est plus ancienne que le monde, puisque le Logos qui l'a enseignée préexistait à la création et que c'est par lui que les plus grands philosophes et prophètes païens, Socrate, Platon, les Sibylles, ont entrevu les principaux dogmes du christianisme; et, si on lui oppose l'autorité des croyances établies, si on lui objecte qu'on ne doit pas abandonner les coutumes religieuses de ses pères, il répond que le premier devoir est de profiter de l'immense bienfait que Christ a procuré au genre humain. On trouve dans cet ouvrage une grande érudition, une critique victorieuse des cérémonies et des fables du polythéisme, sur lesquelles il renferme nombre de détails dont les archéologues ont souvent profité avec fruit.

Son second ouvrage, « le Pédagogue, » où il indique aux païens convertis comment ils doivent régler leur vie pour se conduire en vrais disciples de Christ, est partagé en trois livres. Il y retrace au chrétien les maximes qui doivent le diriger dans sa vie individuelle, domestique et sociale; il lui enseigne de la manière la plus circonstanciée comment il doit se conduire dans l'usage des biens et des jouissances de la vie pour le manger et le boire, pour le sommeil, le bain, le jeu, les spectacles, la parure, les richesses, et à tous ces égards il lui prescrit la modération, la tempérance, la pureté la plus parfaite. Ces deux livres sont précieux pour l'histoire des mœurs du temps, et l'on voit par les détails circonstanciés dans lesquels entre l'auteur, et les critiques amères et souvent éloquentes qu'il fait de ces mœurs, quel était le torrent de corruption contre lequel le chrétien avait à lutter. D'un autre côté, on s'étonne qu'en face d'un mal si profond, le docteur chrétien descende à de minutieux préceptes sur la conduite extérieure du fidèle, au point de régler jusqu'à la démarche, au rire, à l'expression de la physionomie.

Il ne tarda pas cependant à s'élever à des considérations plus sérieuses sur les sentiments et les dispositions qui conviennent au disciple de Christ. C'est l'objet de son dernier ouvrage, composé peu de

temps après la mort de Commode, celui des *Stromates*, qu'il intitulait aussi : *Traité gnostique sur la véritable philosophie*, et qu'il destinait à retracer l'idéal du chrétien gnostique ou accompli. Cet ouvrage, le plus étendu des trois, offre moins d'ordre et de suite que les précédents ; le style en est aussi moins didactique ; il y traite plutôt sous forme d'entretien philosophique que d'enseignement proprement dit les questions les plus importantes sur la vie et la doctrine chrétiennes. De là le nom de *Stromates* qu'il lui donne ; il le compare encore à une prairie ou à un bosquet naturel, où toutes sortes d'arbres sont entremêlés sans ordre, ni symétrie. « Ce n'est point ici, d'ailleurs, dit-il, un ouvrage composé pour faire parade de savoir ; mais un recueil de souvenirs pour ma vieillesse, un soulagement pour ma mémoire, un préservatif contre l'oubli, un reflet des instructions pleines de vie que j'ai été autrefois jugé digne de recevoir des grands esprits que j'ai connus. »

Les Stromates sont divisées en huit livres. Il est impossible, à raison du peu d'ordre qui y règne, d'en donner une analyse régulière et complète ; nous nous contenterons d'indiquer sommairement les principaux sujets qui y sont traités. Le premier, le cinquième et le sixième livres renferment principalement une appréciation de la philosophie grecque, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir, philosophie nécessaire avant l'apparition du christianisme, utile même, depuis la venue du Christ, pour aider à l'explication des vérités révélées, mais au fond puisée presque en entier dans les écrits de Moïse et des prophètes. Si, dans son premier livre, il a rendu justice à la philosophie, dans le suivant il s'empresse d'exalter la foi, et en opposition avec les faux gnostiques qui subordonnaient la foi à la science, il rabaisse celle-ci à un rôle subalterne en l'appelant *meditatio fidei*. Il prouve particulièrement la supériorité du christianisme sur la philosophie par une revue savante et une critique ingénieuse des opinions des philosophes sur ce qui constitue le souverain bien ; il y oppose cette belle parole de saint Paul : « En servant Dieu, vous avez pour fruit la justification et pour fin la vie éternelle. » Il s'attaque surtout aux philosophies qui ont placé dans la volupté le souverain bien ; il montre avec profondeur que le plaisir n'est point le but proposé à l'homme, mais seulement un moyen dont la nature se sert pour le conduire au but qu'elle s'est elle-même proposé. Il en résulte que le chrétien, sans s'interdire les biens

de la vie, doit être toujours prêt à y renoncer quand Dieu le lui prescrit. Cela conduit Clément à traiter, à la fin du livre second et dans les troisième et quatrième, des questions morales alors fréquemment discutées, celles du célibat et du martyre. Il les résout l'une et l'autre avec autant de piété que de sagesse. Autant il se prononce sévèrement contre toute irrégularité de mœurs, autant avec saint Paul il déclare saints et honorables le mariage et le lit sans tache, et censure les gnostiques chez lesquels l'ascétisme s'unissait parfois à l'impureté. Quant au martyre, autant il en blâme la recherche téméraire et indiscrète, et condamne celui auquel on s'exposait par un principe de vanité, autant il encourage les chrétiens au véritable martyre, à celui qu'on subit par zèle pour la cause de Dieu.

De la question du martyre il passe naturellement à celle de la perfection chrétienne. Il s'étend principalement sur ce sujet à la fin du sixième livre et au commencement du septième, qu'il consacre au tableau du chrétien accompli qu'il continue à désigner sous le nom de véritable gnostique. « Il ne demande à Dieu, nous dit-il, que ce qui est véritablement bien, c'est-à-dire les biens de l'âme. Et lors même qu'il n'ouvre pas les lèvres, il ne laisse pas de crier au Seigneur, mais du fond de son cœur..... Comme rien n'est fâcheux pour lui en cette vie, il ne cherche point des appuis étrangers, ni des consolations humaines, parce que Dieu lui suffit, parce qu'il voit partout Dieu, sa providence, sa volonté qui ordonne ou permet tout ce qui arrive..... La seule peine qu'il puisse éprouver, c'est la pensée qu'il fut pécheur et qu'il ait pu dégénérer de la pureté de son baptême. » Mais cette peinture que trace Clément, quoiqu'elle renferme de beaux traits et soit empreinte d'une véritable éloquence, rappelle un peu trop en quelques endroits l'idéal que les stoïciens, ou les théosophes néo-platoniciens se formaient de la perfection en la faisant consister dans un état de contemplation et d'impassibilité pour lequel l'homme n'est point créé. « Le sage chrétien, dit-il, comme un Dieu vivant dans la chair, possède la science et la béatitude... Il est dès ici-bas assis dans les lieux célestes avec le Seigneur et peut vivre dans un état de l'âme déjà exempt de passions. » Toutefois Clément ne tombe pas dans le même excès que les gnostiques : il reconnaît que la science du sage chrétien est encore ici-bas nécessairement imparfaite. « Là-haut seulement, dit-il, dans l'Église triomphante, est la parfaite connaissance; là-haut seulement, nous connaîtrons comme nous sommes connus du Seigneur. »

Le huitième livre des Stromates est vraisemblablement perdu. Celui qu'on nous présente à sa place semble ne point appartenir à ce recueil, mais plutôt aux Hypotyposes de Clément, que nous ne possédons plus.

C'est dans les Stromates que nous pouvons le mieux apprécier le génie de Clément, le caractère et la tendance de sa théologie ; c'est là aussi que se révèlent le plus complètement ses qualités et ses défauts comme écrivain. S'il a peu d'ordre, si sa marche est embarrassée, s'il se perd fréquemment dans de longues digressions, si ses raisonnements sont souvent diffus et prolixes, si l'on trouve chez lui des répétitions, des obscurités, des contradictions, en revanche on ne peut s'empêcher d'aimer en lui cette simplicité, cet abandon, cette liberté d'allure qui rappelle parfois Plutarque ou Montaigne. Son ton habituel est celui d'un homme éclairé, bienveillant, impartial, qui sait dans les sujets de pure spéculation concevoir et respecter les manières de voir différentes des siennes, enfin si peu exclusif, dit Villemain, que le nom même d'Épicure ne l'effraie pas, lorsqu'il a l'occasion de lui emprunter ou une heureuse expression ou un sage conseil. C'est ce cachet particulier de largeur qu'on s'attend si peu à rencontrer chez les Pères de l'Église, qu'il m'a paru intéressant de faire ressortir chez Clément.

Nous avons encore de lui un traité sur cette question : *Quel est le riche qui peut être sauvé ?* Son dessein est de montrer qu'il ne faut point s'exagérer le bonheur des riches, mais plutôt reconnaître à combien de tentations leur condition les expose. Il ajoute cependant qu'il ne faut point désespérer de leur salut, et indique à ce propos le véritable usage qu'on doit faire des richesses. « Dieu, dit-il, appelle au salut les riches comme les pauvres. Le riche n'est pas coupable de ce que Dieu, maître et arbitre de toutes choses, l'a fait naître au sein de l'opulence, de ce que son travail et son économie lui ont acquis une subsistance honorable. S'il en était ainsi, il faudrait s'en prendre à Dieu lui-même. Qu'avait-il besoin de remplir la terre de richesses, si elles sont si dangereuses et qu'elles engendrent la mort ? Que le riche ait par lui-même assez de force pour commander à ses richesses, et non pour en être commandé ; qu'il soit humble, modeste, sobre, entièrement occupé du soin de plaire à Dieu, et de soulager ses frères dans l'indigence ; celui-là, pauvre au milieu de l'abondance, jouit d'une parfaite liberté et peut prétendre à la vie éternelle. »

Les ouvrages attribués à Clément, mais qui n'existent plus, sont les suivants :

Les *Hypotyposes*, d'où Eusèbe a extrait plusieurs passages historiques relatifs aux apôtres et aux premiers disciples de Jésus-Christ[1]. Photius, dans sa Bibliothèque, donne une idée générale de cet ouvrage, où l'auteur paraît avoir énoncé des vues philosophiques très hardies pour son temps. Ce sont, dit-il, des éclaircissements sur quelques passages de l'Ancien et du Nouveau Testament. Au milieu de beaucoup d'idées justes, on en rencontre aussi qui sont hasardées. Il y enseigne par exemple l'éternité de la matière, la production de types engendrés de toute éternité par la volonté de Dieu, la métempsycose, l'existence de plusieurs mondes avant Adam, celle d'un double Logos, l'un supérieur, l'autre inférieur. On ne sait, au reste, dit Photius, si Clément est positivement l'auteur de ce livre ou si ce n'est point un hérétique qui l'a composé sous son nom. On ne sait point non plus si toutes les doctrines que Photius attribue à l'auteur des Hypotyposes se trouvent en effet dans l'original.

On a, sous le nom de Clément, des Extraits des écrits de Théodote et de la doctrine dite orientale, savoir : un exposé du système de Valentin à d'autres gnostiques ; — des extraits des écrits des prophètes et des épîtres canoniques, ouvrages explicatifs sur l'Écriture. On avait encore de Clément un livre sur la *Question de la Pâque*, une *Dissertation sur le Jeûne*, une *Exhortation à la patience* adressée aux néophytes, un livre sur la *Continence*, un autre sur le *Mariage*. Enfin il promettait, dans ses écrits, la composition de divers commentaires qui n'ont vraisemblablement pas vu le jour[2].

Le disciple et le successeur de Clément dans l'école chrétienne d'Alexandrie, ORIGÈNE, surnommé *Adamantinos*, pour le distinguer d'un docteur néo-platonicien du même nom et en même temps pour marquer la fermeté de son caractère et la vigueur de son talent, naquit l'an 185 à Alexandrie. Son père, Léonide, un des chrétiens les plus zélés et en même temps les plus éclairés de son temps, l'avait fait instruire tout à la fois dans les lettres saintes et profanes[3] ; il l'avait

[1] Eusèbe, VI, 14.
[2] Eusèbe, VI, 13.
[3] Eusèbe, VI, 2.

formé lui-même à l'étude des livres sacrés: chaque jour, il lui en faisait apprendre et réciter par cœur des fragments. Loin de se rebuter d'une semblable étude, l'enfant s'y appliquait avec passion ; non content du sens naturel des Écritures, il voulait toujours en pénétrer les sens les plus mystérieux et les plus profonds, et embarrassait souvent son père par les questions qu'il lui adressait. Celui-ci, tout en réprimant une curiosité si fort au-dessus de son âge, en secret rendait grâce à Dieu de lui avoir donné un tel fils et souvent, entrant dans sa chambre pendant qu'il dormait, lui découvrait la poitrine et la baisait avec respect, comme un sanctuaire que l'Esprit-Saint s'était choisi. Il est probable que le jeune Origène connut Pantænus vers la fin de sa carrière et l'on sait qu'il fréquenta de bonne heure les leçons de Clément [1].

La dixième année du règne de Sévère, l'an 202, éclata l'horrible persécution dont nous avons eu souvent l'occasion de parler. Léonide fut dénoncé, mis en prison et bientôt condamné à mort. Dès qu'Origène l'apprit, il voulut partager le supplice de son père ; sa mère essaya en vain de l'en détourner par ses supplications et, le trouvant inébranlable, elle ne vit d'autre parti à prendre que de cacher ses vêtements pour l'empêcher de sortir. Retenu de force au logis, il écrivit à son père pour l'exhorter à souffrir courageusement le martyre sans s'inquiéter du sort de ceux qu'il laisserait ici-bas. « Prenez garde, mon père, lui dit-il, de ne point vous laisser ébranler à cause de nous [2]. » Léonide eut la tête tranchée, ses biens furent, selon l'usage, dévolus au fisc et il laissa sans ressources une veuve avec sept enfants dont l'aîné, Origène, n'avait que 17 ans. Mais, dit Eusèbe, la divine Providence ne laissa point cette famille sans appui. Origène fut recueilli chez une dame très riche et de grande distinction. Cette dame donnait également asile à un jeune gnostique d'Antioche, renommé pour son éloquence et qu'elle élevait comme son fils. Tous les jours une foule considérable d'hérétiques et même d'orthodoxes se réunissaient dans sa maison pour l'entendre. Jamais on ne put décider Origène à se trouver à ces réunions, ni à prier avec lui. Pour se rendre indépendant, tout en pourvoyant à sa subsistance et à celle de sa famille, après s'être perfectionné dans la littérature grecque qu'il avait apprise du vivant de son père et qu'il

[1] Eusèbe, VI, 6.
[2] Eusèbe, VI, 2.

avait surtout étudiée avec beaucoup de zèle depuis sa mort, il se mit à l'enseigner. Bientôt il fut conduit à se fortifier aussi dans l'étude des saintes lettres.

La persécution de Sévère ayant réduit à fuir tous ceux qui enseignaient alors à Alexandrie les rudiments de la foi, Clément fut du nombre de ceux qui s'exilèrent, et Origène, à dix-huit ans, fut choisi pour le remplacer provisoirement dans ses fonctions. Loin de se laisser intimider par le spectacle des persécutions, il s'attira les bénédictions des confesseurs et des martyrs par le dévouement qu'il leur montra et les services inappréciables qu'il leur rendait. Il les visitait en prison, les assistait dans leurs interrogatoires, les accompagnait au supplice, les embrassait avec effusion au moment suprême, sans s'inquiéter des dangers qu'il courait de la part de leurs bourreaux. Plus d'une fois le peuple irrité de son audace fut sur le point de le lapider. Un jour, entre autres, des païens s'étaient attroupés autour de sa demeure et la faisaient cerner par des troupes, mais il parvint à leur échapper et se sauvant de maison en maison à mesure qu'on le poursuivait, il déjoua leur fureur. Un autre jour, au rapport d'Épiphane [1] qui mérite d'être cru lorsqu'il dit du bien d'un hétérodoxe, particulièrement d'Origène, une troupe de forcenés se saisit de lui, le revêtit de force des insignes des prêtres de Sérapis, et le conduisit, ainsi travesti, sur les degrés du temple, en lui mettant des palmes dans la main pour les distribuer à ceux qui entraient. Origène s'y soumit, mais en leur remettant les palmes, il leur disait : « Prenez, non les palmes des idoles, mais celles de Christ. » L'exemple de cette noble fermeté, loin de rester sans fruit, trouva de nombreux imitateurs [2].

Bientôt placé définitivement par Démétrius, son évêque, à la tête de l'école catéchétique d'Alexandrie, il crut devoir renoncer à l'enseignement de la littérature grecque qu'il regardait comme incompatible avec sa nouvelle charge. Cependant aucun traitement n'était encore attaché à celle-ci ; d'un autre côté, il répugnait à se rendre dépendant de qui que ce fût en acceptant des bienfaits, il refusa même les offres d'amis dévoués qui voulaient l'aider de leur bourse, et, pour assurer sa subsistance, il vendit les livres qu'il possédait sur les sciences et les arts

[1] Epiph., *Adv. hæres.*, 64.
[2] Eusèbe, VI, 3.

moyennant une pension de 4 oboles par jour (12 sous de France), qui lui suffit grâces aux privations qu'il s'imposa. Tout le jour il vaquait à l'enseignement, puis il employait une partie de la nuit à la méditation des Écritures, ne s'accordait pour le sommeil qu'un très petit nombre d'heures pendant lesquelles il reposait sur la terre nue ses membres fatigués; il s'astreignait à marcher toujours nu-pieds, bravait le froid, les intempéries, se priva entièrement de l'usage du vin et poussa enfin la rigueur de ses privations et de ses veilles jusqu'au point d'altérer sa santé et de faire craindre pour sa vie.

Un tel exemple, plus persuasif que des leçons, lui attira une foule de disciples; des païens, des philosophes même éminents par leurs lumières venaient à l'envi [1] suivre ses instructions et se convertissaient à l'Évangile d'un cœur si sincère que plusieurs d'entre eux, dont Eusèbe nous a conservé les noms, plutôt que de renier leur foi nouvelle, subirent avec joie le martyre; tels furent entre autres Plutarque, qu'Origène assista au moment du supplice, au risque d'être lui-même massacré par le peuple qui lui reprochait sa conversion; Serenus, qui fut brûlé vif, un catéchumène nommé Héraclide, un quatrième nommé Héron tout récemment baptisé, une femme, catéchumène aussi, nommée Héraïs, et Basilide qui avait été converti par Potamiæna.

Plus Origène se trouvait en contact avec des païens instruits et avec des hommes élevés à l'école de la philosophie, plus il sentit la nécessité d'augmenter sous ce rapport ses propres lumières. Déjà sans doute il avait puisé, soit auprès de Clément d'Alexandrie son maître et son prédécesseur, soit dans ses études, la connaissance des principaux systèmes grecs, mais il résolut de s'en instruire à fond. Ce fut probablement alors qu'il fréquenta les leçons du célèbre Ammonius Saccas, fondateur de l'école néo-platonicienne et dont Porphyre atteste, en effet, qu'il fut un des auditeurs.

On fait dater de cette époque son éclectisme philosophique, et son penchant pour l'allégorie qui l'aidait à concilier avec l'Écriture les emprunts qu'il faisait à Platon. Il résolut, dit Neander, de faire l'épreuve de tous les systèmes, de chercher en tous les germes de vérité qui pouvaient s'y trouver, de ne se laisser en rien dominer par les opinions du vulgaire, mais de tout scruter, de tout soumettre à son propre

[1] Eusèbe, VI, 3, *ad fin.*

examen, comme il le professe clairement dans son commentaire sur saint Mathieu à propos de la monnaie à l'effigie de César. « Nous apprenons ici, dit-il, de notre Sauveur lui-même à ne point nous en tenir sous prétexte de piété aux opinions accréditées et adoptées par le vulgaire, mais à nous attacher à ce que nous avons reconnu, après un sérieux examen, être réellement la vérité. » Origène mettant en pratique cette maxime profita, soit de son séjour à Alexandrie au milieu des diverses écoles qui y florissaient, soit de ses voyages, pour recueillir partout les vérités qu'il y trouvait en crédit.

Un des premiers voyages d'instruction qu'il entreprit fut celui de Rome. Désirant dès longtemps connaître l'ancienne et illustre église établie dans la capitale de l'empire, il s'y rendit (an 211 ou 215) sous le pontificat de Zéphirin. L'église de Rome répondit-elle à l'idéal qu'il avait dû s'en former? Nous l'ignorons; nous savons seulement qu'il n'y fit pas un long séjour et vint bientôt reprendre à Alexandrie ses fonctions de catéchiste. Le nombre de ses élèves croissant tous les jours, il reconnut qu'il ne pouvait suffire seul à une si grande tâche, à plus forte raison vaquer en même temps aux nombreuses études qu'il avait entreprises. Depuis le lever jusqu'au coucher du soleil, dit Eusèbe, son école était remplie de catéchumènes qui s'y succédaient presque sans interruption. Il résolut donc [1] de s'associer dans ses travaux catéchétiques Héraclas, un de ses amis, homme très appliqué comme lui à l'étude des Écritures, et, lui abandonnant l'enseignement élémentaire, il réserva pour lui-même la direction des élèves les plus avancés, de ceux probablement qui se destinaient au ministère évangélique, de plus en plus convaincu pour ceux-ci de la nécessité de connaissances étendues. La méthode qu'il suivait avec eux dans l'interprétation des Livres saints, était loin, il est vrai, d'être irréprochable; nous verrons plus tard à quel point il fit usage et même abus de l'allégorie. Cependant l'attrait qu'avaient pour lui les sens mystérieux de l'Écriture ne lui en fit point mépriser le texte ni le sens historique. Aucun théologien, ni dans ce siècle ni bien des siècles après, ne consacra autant de travaux à retrouver le texte original, et à comprendre le sens véritable et grammatical des Livres saints. Dans ce but, il étudia l'hébreu, quelques difficultés que lui présentât cet idiome, et entreprit une rectification des

[1] Eusèbe, VI, 15.

manuscrits de l'Ancien Testament par la comparaison qu'il fit entre eux. Il fut ainsi chez les chrétiens le créateur d'une étude scientifique et approfondie de la Bible.

Il trouva heureusement pour le seconder dans de pareils travaux, un ami aussi opulent que dévoué, dans la personne d'Ambroise[1], autrefois attaché à la secte de Valentin, mais que l'enseignement lumineux et persuasif d'Origène avait ramené au pur christianisme; Ambroise lui fournit sept secrétaires *(notarii)* chargés d'écrire rapidement sous sa dictée, sept autres, sous le nom de *librarii* pour mettre au net les notes rédigées par les premiers, enfin un grand nombre de copistes qui devaient les transcrire à la longue, et en multiplier les exemplaires[2]. Lui-même le stimulait au travail et Origène l'appelait son piqueur. « Il ne me laisse aucun repos, disait-il amicalement dans une de ses lettres, et son zèle est si ardent que je désespère de le suivre. Tout en prenant nos repas, nous collationnons des manuscrits; après le repas, au lieu de nous délasser ou de nous promener un instant, nous corrigeons des exemplaires; le travail s'étend même bien avant dans la nuit; je ne compte pas mes matinées qui se prolongent jusqu'à trois ou quatre heures de l'après-midi, car ce temps est assez volontiers employé à l'étude des saintes Lettres par tous ceux qui y ont quelque goût. »

Ce fut encore à l'instigation et avec l'appui d'Ambroise qu'Origène publia les nombreux travaux théologiques dont nous parlerons ci-après.

Il jouissait alors d'une grande réputation, non seulement dans le monde chrétien, mais chez les païens eux-mêmes, qui accouraient souvent de fort loin pour l'entendre. Porphyre fit exprès le voyage d'Alexandrie, et déclara avoir trouvé en lui le plus savant des hommes, bien supérieur à ce que la renommée publiait à son sujet. Nous avons déjà vu que le gouverneur de l'Arabie romaine, et la mère d'Alexandre Sévère prièrent son église de le leur envoyer et l'entendirent avec enthousiasme disserter sur les choses saintes. Mais tandis que sa réputation s'étendait au loin, tout près de lui il rencontrait des adversaires dont le plus implacable fut Démétrius, son évêque.

Pendant une sédition militaire à Alexandrie, Origène jugeant inutile d'exposer sa vie sans aucun profit pour la foi, se rendit en Palestine où il fut accueilli avec honneur par l'évêque de Césarée qui l'invita à

[1] Eusèbe, VI, 18.
[2] Eusèbe, VI, 23.

prêcher dans son église. Quoiqu'il n'eût point reçu les ordres, il savait qu'il n'était point sans exemple que des laïcs remplissent cet office, et se rendit à l'invitation qu'on lui adressait. Démétrius, indigné de ce qu'il appelait une criminelle usurpation des droits du sacerdoce, tança son collègue de Césarée et rappela immédiatement Origène à son poste.

Plus tard, certaines circonstances ecclésiastiques peu connues ayant déterminé Origène à passer en Grèce, il profita de ce voyage pour revoir ses amis de Palestine, et se rendit de nouveau à Césarée où l'évêque Théoctiste et celui de Jérusalem Alexandre lui conférèrent la prêtrise et lui imposèrent les mains. Ce fait mit le comble à la colère de Démétrius. Ne sachant qu'objecter à l'ordination d'Origène qui s'était rendu si digne de cet honneur, il lui reprocha un acte d'ascétisme auquel il s'était porté précédemment par une fâcheuse interprétation d'une parole de Jésus[1], acte que son évêque n'avait point blâmé alors, quoiqu'il en eût été instruit, mais qui, d'après le dix-septième des canons dits apostoliques, excluait de la prêtrise. Dès le retour d'Origène, il assembla un concile où il divulgua sa faute, et le fit tout à la fois déposer de la prêtrise et de ses fonctions de catéchiste. Il ne s'en tint point là, et dès qu'Origène eut quitté l'Égypte pour rejoindre ses amis de Palestine, il lança contre lui des accusations d'hérésie fondées sur quelques propositions extraites de son livre *Des principes* dont nous parlerons bientôt.

Un concile d'évêques égyptiens convoqué vers 230 par Démétrius, et plus nombreux encore que le précédent, excommunia Origène comme hérétique et le flétrit dans les termes les plus injurieux.

Depuis ce moment, la querelle, de personnelle qu'elle avait été jusqu'alors, devint générale et divisa l'Église entière. Démétrius écrivit aux principales églises pour tâcher de les gagner à sa cause. Celle de Rome n'hésita pas à l'embrasser, mais celles de Palestine, de Phénicie, d'Arabie, d'Achaïe, prirent le parti d'Origène, dont le crédit et

[1] Mat., XIX, 12. Baur (*Dogm. Gesch.*) a mis ce fait en doute, observant qu'il n'est mentionné que par Eusèbe (*Hist. ecclés.*, VI, 8), qu'aucun auteur contemporain n'en parle, non plus que les décrets synodaux, et qu'Origène lui-même explique ailleurs autrement la parole de Jésus, disant : « Nous ne nous arrêterions pas longtemps à réfuter ceux qui prennent ces mots à la lettre, si nous n'avions vu de ces eunuques volontaires. »

l'influence, comme l'observe Neander, ne firent dès lors que s'accroître dans le monde chrétien. En Palestine, il devint le centre de réunions de jeunes hommes qui se destinaient à entrer dans les ordres et qui, se pénétrant de son esprit et de ses principes, les propagèrent dans les églises qu'ils furent appelés à desservir. Tel fut entre autres Grégoire le Thaumaturge.

Après un voyage en Cappadoce et un nouveau séjour en Palestine, Origène se rendit encore en Grèce et se fixa un certain temps à Athènes où il termina quelques-uns de ses commentaires bibliques. Plus tard, sous le règne de Philippe l'Arabe avec la famille duquel il soutint une correspondance, il écrivit son traité contre Celse et d'autres ouvrages. Parvenu à l'âge de soixante ans, il permit pour la première fois à des tachygraphes de recueillir les homélies qu'il prononçait. Son crédit continuait à s'affermir auprès des églises qui avaient embrassé sa cause; appelé en Arabie, à l'occasion des opinions sabelliennes qui étaient professées par Bérylle de Bostra, il l'amena, par sa douceur et la force de ses arguments, à reconnaître publiquement ses erreurs. Il eut le même succès auprès d'une secte qui, dans ce même pays, soutenait que l'âme mourait avec le corps pour renaître avec lui à la résurrection. Dans un concile assemblé à ce sujet [1], Origène, invité à s'y rendre, obtint la rétractation de ces sectaires.

Cependant le jour approchait où il allait donner un témoignage irrécusable de son attachement à cet Évangile au nom duquel on l'avait condamné. Décius, jaloux de rétablir l'ancienne religion de Rome, avait déclaré une guerre acharnée à l'Église, à ses conducteurs et à ses membres les plus influents. Origène ne pouvait échapper à sa fureur. Saisi et interrogé, il confessa ouvertement sa foi : on le mit en prison, on s'efforça de triompher de la faiblesse de l'âge par des tortures habilement graduées [2]; plusieurs fois mis à la question, il supporta toutes ces épreuves avec une constance admirable et adressa de sa prison aux autres confesseurs des paroles pleines de consolation et d'encouragement. La persécution de Décius fut aussi courte que violente. Origène fut bientôt rendu à la liberté, mais il ne survécut pas longtemps aux horribles tourments qu'il avait soufferts et mourut à Tyr quatre ans après, âgé de soixante-neuf ans (l'an 254).

[1] Eusèbe, VI, 37.
[2] Eusèbe, VI, 39.

Grâces à ses écrits et aux disciples qu'il avait formés, son influence lui survécut. Elle fut dans l'Église un rempart contre le triomphe du chiliasme, de l'anthropopathisme et de l'ultra-réalisme. Dans le siècle suivant, elle avait conservé toute sa force; des controverses s'élevèrent de nouveau à son occasion, et s'il trouva des antagonistes acharnés, il trouva aussi d'illustres défenseurs, Athanase, Basile, Rufin, Chrysostome, Grégoire de Nazianze, Vincent de Lérins. Il est vrai que plusieurs d'entre eux, Rufin, par exemple, pour justifier l'attachement qu'ils portaient à sa mémoire, le défendirent de la plupart des hérésies qui lui avaient été imputées, en soutenant que ses écrits avaient été falsifiés. Mais nous verrons que ses opinions sur les principaux dogmes étaient enchaînées ensemble d'une manière trop logique et trop intime pour qu'on pût désavouer les unes sans les autres, et trop connues pour qu'on pût les désavouer toutes à la fois. Peu d'auteurs ont montré une fécondité égale à la sienne. « Qui de nous, disait saint Jérôme, serait capable de lire autant de volumes qu'il en a écrit ? » « Personne, dit Vincent de Lérins, n'a composé plus de livres, tellement qu'il est difficile, je ne dis pas de les lire tous, cela demanderait la vie d'un homme, mais même d'en retenir les titres. » Épiphane évalue à six mille le nombre de ses ouvrages en y comprenant, il est vrai, toutes ses homélies, même improvisées. Ritschl le réduit à neuf cents [1]. Il travaillait, dit-on, avec une telle facilité qu'il dictait souvent à sept ou huit personnes à la fois et prêchait presque chaque jour sans préparation. On comprend qu'il ait eu peu de temps à donner aux soins du style; il était d'ailleurs trop occupé du fond des choses pour s'inquiéter beaucoup de la forme, aussi sa rédaction est-elle inégale et peu châtiée. Il expose simplement ses pensées avec la vie et l'intérêt qu'imprime toujours au style une conviction sincère, plutôt qu'avec ce mouvement et cet éclat d'un écrivain qui aspire à la popularité.

On distingue ses ouvrages en deux classes, ceux qui renferment des explications ou des travaux critiques sur l'Écriture sainte, puis des traités séparés sur différents sujets. Nous ne possédons qu'un petit nombre des uns et des autres compris dans trois volumes in-folio.

[1] Voyez le catalogue de ses ouvrages dans un fragment de saint Jérôme retrouvé à Arras par T. Philips et publié par Redepenning (*Zeitsch. für hist. Theol.*, 1851, p. 66-70).

A la tête des premiers il faut placer sa Révision du texte original de l'Ancien Testament et des diverses versions qui en avaient été faites jusqu'à lui. Il mit en regard dans six colonnes le texte hébreu en caractères hébraïques, le même texte en caractères grecs, la version des Septante et celles de Théodotion, d'Aquila et de Symmaque, de manière qu'on vît du premier coup d'œil ce qui manquait et ce qui se trouvait de trop dans la version des Septante. Puis il suppléa aux lacunes de celle-ci en y insérant, marqués d'un astérisque, et d'après la version de Théodotion, tous les passages du texte hébreu qui s'y trouvaient omis, et marqua d'un obèle ou d'un trait tout ce qui s'y trouvait de plus que dans le même texte. C'est ce travail qu'il appela les Hexaples. Plus tard il y ajouta deux autres colonnes renfermant la version de quelques livres de l'Ancien Testament trouvés à Jéricho et une autre trouvée à Nicopolis, près d'Actium, et composa ainsi les Octaples. Dans la suite, pour mettre son ouvrage à la portée des théologiens qui avaient moins de loisirs ou de fortune, il composa les Tétraples comprenant seulement les quatre premières versions sans le texte hébreu.—Tous ces ouvrages sont perdus; on ne connaît qu'un fragment des hexaples conservé dans un manuscrit de la Bibliothèque barberine, inséré dans la Bible de Walton (t. VI) et reproduit dans la vie des anciens Pères par Cave[1].

Les travaux explicatifs d'Origène sur l'Écriture sainte étaient de trois sortes : les *Scholies* ou explications séparées sur quelques passages difficiles, les *Commentaires* ou *Tomes,* explications étendues et savantes sur les différents livres de la Bible[2], enfin, les *Homélies* ou explications morales et familières à l'usage du peuple. Épiphane atteste qu'Origène avait fait ces divers travaux sur chaque livre de l'Écriture, mais nous n'en avons conservé qu'une faible partie, suffisante néanmoins pour remplir deux volumes in-folio. Plusieurs des commentaires et des homélies qui nous restent de lui sont en grec, la plupart n'existent que dans des versions, tantôt de Rufin, tantôt de Jérôme. Il y développe presque toujours les trois sens, littéral, moral et mystique, et s'attache de préférence à ce dernier qui lui fournit souvent des applications assez ingénieuses, mais bien souvent aussi forcées; il rejette souvent le sens littéral comme indigne de Dieu. Parmi les homélies qui nous ont été

[1] Cave, *Script. eccles.*

[2] C'est là, dit-on, et seulement dans les Commentaires sur saint Jean, un de ses derniers ouvrages, qu'Origène a exposé ses pensées les plus profondes.

conservées, les unes semblent écrites à loisir, les autres improvisées et recueillies par ses tachygraphes. On ne sait s'ils les ont mutilées ou déformées, mais en général on y trouve peu de mouvement oratoire; ce sont presque toujours de courtes explications accompagnées de quelques leçons morales, sans aucun déploiement d'éloquence. « Elles sont, dit Tzschirner, plus semblables à des commentaires perpétuels qu'à des sermons. »

En fait de traités, Origène avait composé deux livres sur la résurrection, dont il ne nous reste que deux ou trois fragments, deux dialogues sur le même sujet perdus en entier, dix livres de Stromates dont le dernier renfermait une explication, verset par verset, de l'Épître aux Galates. On en a conservé un fragment où il compare l'enseignement chrétien à celui des philosophes, surtout des platoniciens, plutôt pour en faire ressortir les rapports que les différences. Il avait écrit les Actes de la dispute avec Bérylle, qui existaient encore du temps d'Eusèbe, un commentaire sur les anciens philosophes[1] dont il expliquait les pensées et les écrits, plus de cent épîtres qu'il avait lui-même recueillies et dont nous ne possédons que deux en entier, celles à Jules l'Africain et à Grégoire Thaumaturge, avec les fragments de quelques autres conservés par Eusèbe. En revanche nous possédons intégralement, ou peu s'en faut, les ouvrages suivants:

Le traité « des principes[2]. » Ce livre fait époque dans l'histoire du dogme. Tandis que les prédécesseurs d'Origène n'avaient fait qu'en esquisser certaines portions, c'était ici le premier essai d'un système complet de théologie chrétienne. Dans la préface il en indique les points définis par l'Écriture et la tradition et sur lesquels nulle dissidence n'était permise, et ceux qui demeuraient livrés aux libres recherches des théologiens. Le premier livre traite de Dieu, de Christ, du Saint-Esprit, de la préexistence et de la chute des âmes, des êtres corporels et incorporels. Le second comprend des recherches sur le monde, sur la création et ses causes, traite de l'identité du Dieu des deux Testaments, de l'incarnation de Christ, de la nature de l'âme, de la résurrection des corps, des peines et des récompenses futures. Le troisième traite du libre

[1] Eusèbe, VI, 18.

[2] περὶ ἀρχῶν. Les uns entendent ce titre dans le sens de principes des êtres, les autres, Baur en particulier (*Dogm. Gesch.*, p. 238) et plus vraisemblablement dans celui de principes fondamentaux du christianisme.

arbitre, des tentations des démons, de la triple sagesse, de l'origine et de la fin du monde. Dans le quatrième, après avoir prouvé l'inspiration des Livres saints, et exposé les principes à suivre dans leur interprétation, il s'en sert pour appuyer ses thèses précédentes. On s'étonne qu'un tel enseignement dogmatique ne soit pas exposé dans un ordre plus logique, et l'on regrette qu'à l'exception de quelques fragments du texte original, condamné plus tard par un édit de Justinien, l'ouvrage ne nous soit parvenu en entier que dans une version latine de Rufin qui crut bien faire, dans l'intérêt d'Origène, de passer sous silence, ou de corriger sous prétexte d'altération des passages réputés hétérodoxes, surtout relatifs à la trinité, et qu'il ait prétendu éclaircir ces passages, en noyant dans un amas de phrases insignifiantes les crues assertions de l'original, qu'heureusement saint Jérôme a maintenues. Néanmoins, dans cette version décolorée on peut retrouver l'empreinte des principaux caractères qui distinguaient l'ouvrage, et se former, sur la plupart des points de dogme, une idée assez nette de la théologie d'Origène, et par la hardiesse de certaines de ses affirmations comprendre les reproches qu'elle encourut de son temps et surtout dans la période suivante. Selon Neander[1] cependant, on ne peut assurer qu'Origène ait maintenu plus tard toutes les opinions consignées dans ce traité, et dans ses homélies, en particulier, il est possible qu'il dissimulât au peuple ses sentiments sur certains sujets.

Nous possédons aussi deux beaux traités qu'il publia à la sollicitation de son ami Ambroise, celui sur la prière où il expose de la manière la plus édifiante l'importance de ce devoir, les dispositions avec lesquelles il faut s'en acquitter, et explique, en terminant, l'Oraison dominicale. L'autre est son « éloquente exhortation au martyre » composée sous Maximin le Thrace.

Enfin son ouvrage le plus connu est son traité contre Celse, sa réponse au « discours véritable » de ce sophiste, la plus solide assurément, et parfois la plus éloquente des apologies chrétiennes de cette époque, mais où l'on regrette néanmoins un manque d'ordre, et quelques subtilités qui en affaiblissent l'argumentation[2]. Le début en est remarquable par le ton de franchise courageuse que donne à l'auteur la supériorité de sa

[1] Neander, *Dogm. Gesch.*, I, p. 74.

[2] La meilleure édition des œuvres d'Origène est celle Lommatsch en 25 volumes, 1831-48.

cause. « Jésus-Christ, dit-il, notre Sauveur et notre Maître, accusé calomnieusement par de faux témoins, ne répondit pas; il savait bien que sa vie entière lui tenait lieu d'apologie, et parlait plus haut que ses accusateurs. Et vous voulez, pieux Ambroise, que je réponde aux invectives que Celse s'est permises contre les chrétiens et contre la foi de leur Église, comme si elles ne se réfutaient pas évidemment d'elles-mêmes, comme si notre doctrine, plus éloquente que tous les écrits, ne confondait pas la calomnie et ne lui ôtait pas jusqu'à l'ombre de la vraisemblance. »

C'est à l'école catéchétique d'Alexandrie et en particulier à Origène que se rattache tout le mouvement littéraire et théologique de l'Église grecque dans le reste de cette période.

Jules dit l'Africain, contemporain et ami, plutôt que disciple d'Origène, était né païen, mais se convertit à Alexandrie où l'avait attiré la réputation d'Héraclas; après avoir étudié sous sa direction, il se fixa en Palestine à Emmaüs ou Nicopolis où l'on ne sait s'il reçut l'ordination. Cette ville ayant été ravagée par un incendie, il fut député à l'empereur Héliogabale pour en solliciter la reconstruction. Il réussit dans sa mission et mourut à un âge assez avancé.

Jules l'Africain était fort instruit, surtout dans les sciences historiques et critiques[1]. Eusèbe nous a conservé en grande partie sa lettre à Aristide sur les différences entre les deux généalogies de Jésus, qu'il cherche à concilier par la loi juive du lévirat, s'élevant contre ceux qui voulaient voir dans cette double généalogie l'intention de le désigner à la fois comme roi et sacrificateur. Eusèbe parle aussi d'une lettre qu'il écrivit à Origène au sujet du livre de Susanne que celui-ci, d'après la version des Septante, avait cité comme canonique. Il lui attribue un ouvrage intitulé les Cestes (κεστοί, ceintures brodées), recueil de notions sur les sciences naturelles, mathématiques et militaires. Mais son principal écrit, celui qui avait fondé sa réputation, était sa *chronographie*, ouvrage historique qu'Eusèbe déclare fort exact, et que lui-même inséra en grande partie dans sa chronique avec quelques corrections. Il comprenait une histoire générale depuis le commencement du monde jusqu'à Jésus-Christ, et de là jusqu'au règne de Macrin (217) un abrégé

[1] Eusèbe, VI, 31.

succinct des principaux événements. Malgré sa concision, il était, dit-on, très complet. Il est malheureusement perdu, ainsi que le premier livre de la chronique d'Eusèbe où il était inséré; il ne nous en reste que des fragments recueillis par George Syncelle, et relatifs aux temps antérieurs à Jésus-Christ. C'était, dit Schrœck[1], la première chronique que l'on connût d'une aussi grande étendue, et la première un peu exacte qui ait été faite par un chrétien. L'auteur l'avait entreprise dans un but apologétique, il s'y proposait de montrer l'antiquité de la nation et celle de la religion juive qui servait de fondement au christianisme. Mais égaré par un excès de confiance pour Josèphe, Tatien et Clément d'Alexandrie qui lui avaient servi de guides, il s'est souvent égaré dans ses calculs chronologiques. D'après la version des Septante (dont cependant il s'écarte un peu) il comptait 5500 ans depuis l'origine du monde jusqu'à Jésus-Christ, dont il restreint le ministère à une seule année.

Denys, le plus éminent d'entre les disciples d'Origène, était né à Alexandrie d'une illustre famille païenne. Distingué lui-même par ses talents et ses connaissances, il cherchait avec ardeur la vérité, lorsque, ayant rencontré Origène, il apprit de lui à la trouver dans l'Évangile, au service duquel il se dévoua dès lors avec ardeur. Ordonné prêtre à Alexandrie, il succéda (232), dans la direction de l'école catéchétique, à Héraclas qui venait d'être élevé à l'épiscopat et lui succéda de même à sa mort sur le siége épiscopal. Comme théologien, à l'exemple d'Origène, il se livra en toute liberté à son esprit d'examen. Un de ses collègues à la prêtrise ayant voulu le détourner de lire les livres des hérétiques, par la crainte d'être infecté du poison de leurs erreurs, une vision céleste, raconte-t-il dans une de ses lettres, lui donna un meilleur conseil[2]. « Une voix m'adressa directement ces paroles : « Lis tout « ce qui te tombera sous la main, car tu es en état de discerner toutes « choses et c'est ainsi que tu as été amené à la foi. » J'ai obéi à cette voix qui m'a paru conforme à l'exhortation d'un apôtre[3] et j'y ai trouvé cet avantage, qu'en lisant les ouvrages des hérétiques, je les réfutais à part moi et détestais leurs erreurs encore plus qu'auparavant. »

[1] *Schrœck*, IV, 149.
[2] Eusèbe, VII, 7.
[3] γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται.

Dans sa carrière épiscopale, Denys déploya autant de modération que de zèle, toujours prêt à épargner les autres sans s'épargner lui-même, toujours manifestant sa piété par les sacrifices qu'il s'imposait plutôt que par la rigueur de ses jugements à l'égard de ses frères. C'est ainsi que dans la controverse sur la validité du baptême des hérétiques, il se porta pour médiateur entre les deux partis. C'est ainsi encore que, après la persécution de Décius, dans la controverse sur la réintégration des *lapsi*, il soutint qu'on ne pouvait s'y opposer dès qu'ils avaient donné des preuves d'un vrai repentir; il était d'autant plus désintéressé dans cette conduite que lui-même avait déployé le plus grand courage pendant la persécution. Il était resté d'abord tranquillement à Alexandrie dans sa propre maison, tandis qu'on le cherchait pour le faire mourir : ce fut son intrépidité qui le sauva. Les agents du proconsul, n'imaginant pas qu'il eût osé demeurer chez lui, le cherchèrent sur les grandes routes, dans les maisons de campagne du voisinage, partout ailleurs enfin que dans la sienne. Cependant, au bout de quatre jours et, à ce qu'il crut, sur l'invitation de Dieu, il sortit de la ville avec ses serviteurs et plusieurs membres de son troupeau; il fut rencontré, sur le soir, par des soldats qui le conduisirent à Taposiris, petite ville entre Alexandrie et Canope où ils se proposaient sans doute de se défaire de lui sans bruit, lorsqu'un paysan qui se rendait à une noce, ayant appris d'un des amis de Denys ce qui se passait, engagea les convives à l'aller délivrer au milieu de la nuit, plutôt par forme de divertissement que par amour pour le saint évêque. L'escorte qui le gardait fut mise en fuite; pour lui, ce fut en vain qu'il s'efforça d'échapper à ses libérateurs, ils l'entraînèrent de force et le contraignirent à s'évader. C'est lui-même qui raconte le fait dans une de ses lettres [1].

Bientôt survint la peste qui désola l'empire en 263. Pendant cette calamité, il remplit à Alexandrie le même rôle généreux et magnanime que Cyprien à Carthage. A sa prière et à son exemple, les fidèles et surtout les prêtres de son église le secondèrent dans cette œuvre de charité, et plusieurs succombèrent au milieu des soins spirituels et temporels qu'ils prodiguèrent indistinctement aux chrétiens et aux païens victimes de la contagion.

Mais cette conduite généreuse ne fléchit point l'irritation des païens.

[1] Eusèbe, VI, 40.

L'an 257 commença la persécution de Valérien. Émilien, gouverneur d'Alexandrie, fit comparaître Denys devant son tribunal, espérant le contraindre à l'apostasie et y entraîner beaucoup d'autres chrétiens à son exemple [1]. Il le somma de se rendre digne de la clémence de l'empereur en revêtant de meilleurs sentiments. Denys s'étant montré inébranlable fut exilé en Lybie, où il lui fut défendu, sous peine de mort, de tenir aucune assemblée. Mais à peine arrivé au lieu de son exil, il réunit les fidèles qui s'y trouvaient et, malgré la fureur du proconsul et des païens qui souvent les assaillirent de pierres, il continua à assembler ses frères et convertit même plusieurs païens. Il fut alors relégué dans des contrées encore plus sauvages, à Colluthion, aux environs du lac Maréotis où les mêmes persécutions et les mêmes succès l'attendaient.

Enfin, l'an 258, il revint à Alexandrie, mais il trouva cette ville agitée par des séditions et des guerres civiles qui ne lui permettaient pas même de s'entretenir par écrit avec les membres de son troupeau. Bientôt il se trouva engagé dans plusieurs disputes théologiques contre les partisans du chiliaste Népos dont il réussit à convaincre le principal disciple, puis contre Paul de Samosate qu'il réfuta dans une lettre, ne pouvant, à cause de son âge et de ses infirmités, se rendre à la conférence d'Antioche où Paul fut condamné; enfin, contre Sabellius dont il combattit les erreurs, mais au prix de sa propre réputation d'orthodoxie, comme nous le verrons plus tard.

Il mourut en 265, après dix-sept ans d'un pontificat agité, mais dignement rempli.

Il a laissé beaucoup de lettres et de traités dont la plupart sont perdus, sauf quelques fragments heureusement conservés par Eusèbe et d'autres auteurs, ce qui ne nous fait que mieux sentir l'étendue de cette perte. Ses principaux traités étaient : sur la pénitence (*ad Cononem*) [2], sur le martyre d'Origène, deux livres sur les promesses contre Népos, des fragments sur l'Apocalypse [3], une apologie adressée à Denys de Rome, contre Sabellius (fragments dans Athanase et dans Basile), *ad Timotheum de naturâ*, où il réfute les objections des épicuriens sur la

[1] Eusèbe, VII, 11.

[2] Voy. un fragment dans le *Spicilegium solismense*, I, 15, tiré d'un manuscrit d'Oxford.

[3] Eusèbe, VII, 24, 25

Providence, et dont un assez beau fragment se trouve dans Eusèbe; des tentations contre Euphranor, enfin un commentaire sur la première partie de l'Ecclésiaste [1].

Eusèbe fait le plus grand éloge de ses lettres [2] dont les lecteurs chrétiens, dit-il, peuvent retirer le plus grand fruit; cet éloge se trouve confirmé par les fragments qu'il en rapporte lui-même. Les principales sont celles à Corneille, à Étienne, évêque de Rome, au pape Sixte sur le baptême, à Germanus, évêque d'Égypte, à Fabius, évêque d'Antioche (conservées en partie dans les œuvres d'Eusèbe). Nous avons en outre plusieurs lettres pastorales à son troupeau et à d'autres églises, deux lettres pascales touchant le jour sur lequel devait tomber la fête et plusieurs autres encore. Les seules qui nous restent en entier sont celles à Novatien [3] et celle à Basilide, évêque de la Pentapole, renfermant des réponses sur quelques sujets de discipline et auxquelles on a donné le nom de Canons de Denys d'Alexandrie.

Théodore, surnommé Grégoire le Thaumaturge, était né à Néocésarée dans le Pont, au commencement du IIIme siècle. Descendant de païens riches et zélés, il s'était voué d'abord à la jurisprudence et l'avait étudiée à la célèbre école de Béryte. Il se disposait à se rendre à Rome, lorsque retenu par diverses circonstances à Césarée, il eut l'occasion d'entendre Origène qui y était arrivé depuis peu. Le docteur chrétien eut bientôt distingué le mérite de ce jeune étranger, et profita de l'amour dont il le voyait animé pour les lettres pour l'amener au christianisme par l'attrait de l'étude. Après avoir passé huit ans, soit à Césarée, soit à Alexandrie, toujours sous la direction d'Origène, Grégoire se sépara de lui en 239, non sans l'avoir salué par une apologie récitée en sa présence et remplie pour lui de l'expression des sentiments les plus respectueux. Origène, de son côté, lui conserva une amitié dévouée. C'est à lui qu'il adressa cette épître célèbre où il exhortait les jeunes théologiens à l'étude des saintes lettres, et aussi à celle des anciens philosophes et des sciences profanes. Grégoire suivit ce conseil et c'est par lui, à ce que nous apprend Grégoire de Nysse [4], que les doctrines

[1] Voy. *Fragm. et Comment. Spicil. solismense*, I, 18, et Routh., *Reliq. sacr.*, II, 398.
[2] Eusèbe, VI, fin.
[3] Eusèbe, VI, 46.
[4] Opp., éd 1562, p. 383.

d'Origène se propagèrent en Cappadoce. Après ses voyages, suivi de son frère Athénodore qui avait partagé ses travaux, il retourna à Néocésarée, où il avait formé le projet de se vouer à la vie ascétique et solitaire. Il quitta la ville dans ce but après avoir renoncé à tous ses biens; mais Phédime, évêque d'Amasonte, frappé sans doute des services que ce jeune homme pourrait rendre à l'Église, lui conféra en 244, tout absent qu'il était et se tenant à l'écart pour l'éviter, l'évêché de Néocésarée, quoique cette ville ne comptât encore que dix-sept chrétiens [1]. Grégoire, considérant cette nomination comme un appel de Dieu, se laissa imposer les mains et se rendit dans son diocèse. Son zèle pour la propagation de l'Évangile fut couronné de succès : il convertit un si grand nombre de païens qu'il se vit bientôt dans l'obligation de construire un des premiers temples chrétiens mentionnés dans les annales de l'Église. Ses néophytes, subjugués par l'ascendant qu'il exerçait sur eux, lui attribuèrent une foule de miracles qui lui ont valu plus tard le surnom de *Thaumaturge.* Un jour, dit-on, il dessécha, par l'efficace de ses prières, un étang pour lequel deux frères se querellaient. Une peste ayant désolé la contrée, Grégoire, qui l'avait prédite, fut supplié d'intercéder auprès de Dieu. On rapporte que le fléau s'arrêta incontinent et que tous les malades qui se convertirent furent guéris, ce qui augmenta beaucoup le nombre des prosélytes. Pendant la persécution de Décius, comme les païens le cherchaient pour le faire périr, ils n'aperçurent, dit encore la légende, que deux arbres à l'endroit où il s'était réfugié avec quelques fidèles.

Après la mort de Décius, Grégoire retourna dans son diocèse en parcourant plusieurs localités pour rassembler les ossements des martyrs de la persécution; il institua en leur honneur à Néocésarée une fête pendant laquelle il permit aux chrétiens de se livrer à divers genres de divertissements. En cela, ses intentions étaient bonnes, sans doute; il voulait, en dédommagement des fêtes païennes auxquelles il avait fait renoncer son troupeau, autoriser des plaisirs du même genre, mais sanctifiés par le souvenir du vrai Dieu et de ses saints martyrs. On ne peut nier cependant qu'il n'eût agi en cela avec imprudence, et n'eût ainsi favorisé, sinon des désordres de mœurs, du moins les progrès d'une fâcheuse superstition.

[1] Ceci nous montre que le titre d'évêque était donné quelquefois aussi bien que celui de prêtre aux conducteurs des églises les moins nombreuses et, en conséquence, était loin d'avoir l'importance qu'il acquit plus tard.

Grégoire, dit-on, avait prédit le moment de sa mort, qui arriva, selon l'opinion la plus accréditée, l'an 270. Il se félicitait, en mourant, de laisser à Néocésarée aussi peu de païens qu'il y avait trouvé de chrétiens à son arrivée. Il défendit qu'on achetât un seul morceau de terrain pour l'ensevelir, ne voulant pas en posséder après sa mort plus que pendant sa vie; pour se conformer à ses ordres, ses disciples l'ensevelirent dans l'église qu'il avait fait bâtir.

Nous avons perdu quelques-unes de ses épîtres, celle entre autres sur la foi. D'autres qu'on croyait également perdues se sont retrouvées parmi les manuscrits syriaques découverts en Égypte. Il nous reste en grec plusieurs de ses ouvrages, savoir son panégyrique d'Origène, une paraphrase de l'Ecclésiaste, qui se distingue par sa clarté, une épître canonique sur ceux qui avaient apostasié pendant une invasion de barbares. Quelques chrétiens faits prisonniers par les Goths en 262, ayant mangé des mets consacrés à leurs idoles, d'autres ayant rivalisé avec ces barbares d'avidité et d'inhumanité envers des croyants, Grégoire prescrivit la forme de la pénitence à laquelle ils devaient être astreints. C'est l'objet d'une épître qui, en 680, fut admise dans les canons de l'Église grecque.

Dans le siècle suivant, on lui attribua une confession de foi sur la Trinité, laquelle nous est parvenue. La première partie, où sont exposées des opinions pareilles à celles d'Origène sur ce sujet, paraît authentique; mais la seconde est évidemment supposée, tout au moins a été interpolée pendant la controverse arienne. On lui attribue enfin deux ou trois ouvrages qui sont également interpolés.

Parmi les autres disciples qu'Origène eut en Égypte durant cette période, nous nous contenterons de nommer les suivants : Hiérax ou Hiéracas, qui, au IVme siècle, fut noté d'hérésie pour des doctrines semblables à celle d'Origène, consignées dans des poésies sacrées et des commentaires sur l'Écriture; Piérius, prêtre, peut-être aussi catéchète, que sa pauvreté volontaire et ses talents dans la prédication firent surnommer Origène le jeune, et qui subit, dit-on, le martyre à Rome; Achillas son collègue; Théognoste, auteur d'un ouvrage dogmatique intitulé « Hypotyposes; » Hésychius, martyr sous Maximin, en 311, auteur de travaux sur l'Écriture sainte, et collaborateur d'une revision de la version des Septante, adoptée par cinq églises d'Égypte;

Anatolius d'Alexandrie, auteur de quelques ouvrages de peu de valeur. Mais, dans d'autres pays, Origène eut aussi des disciples dont plusieurs sont tout particulièrement dignes de mention.

Le premier fut Pamphile de Césarée, issu d'une famille distinguée de Béryte, où il fit sa première éducation ; il se rendit ensuite à Alexandrie, où il étudia sous Piérius, et fut nommé prêtre à Césarée en Palestine. Incarcéré en 307 sous le règne de Maximin, il écrivit en prison son apologie d'Origène, qu'il dédia aux confesseurs, ses compagnons de captivité. Dans le premier livre, le seul qui nous reste de cette apologie, il dévoile les indignes manœuvres des adversaires de son héros et la sottise de maintes personnes qui, après avoir approuvé des ouvrages d'Origène sans en connaître l'auteur, criaient à l'hérésie en apprenant qu'ils étaient de lui. Loin de tomber dans un extrême opposé, il censure également les admirateurs outrés de ce grand homme, et reconnaît que parfois Origène avait pu, comme du reste il ne craignait pas lui-même de l'avouer, se laisser entraîner dans l'erreur.

Pamphile se signala surtout par son zèle pour les travaux relatifs à l'Écriture sainte, auxquels Origène s'était aussi voué pendant son séjour en Palestine. Dans ce but, il fonda une bibliothèque ecclésiastique, favorisa tous ceux qui s'occupaient de semblables études, s'efforça de multiplier et de corriger les manuscrits de la Bible, ainsi que ceux des auteurs ecclésiastiques postérieurs, entre autres ceux d'Origène lui-même, dont il copia une partie de sa propre main, fonda enfin une école théologique principalement consacrée à l'étude de la Bible. C'est de cette école que sortit Eusèbe, qui, par reconnaissance, ajouta à son propre nom celui de Pamphile, et, dans un sixième livre, mit la dernière main au panégyrique d'Origène, que Pamphile n'avait pas eu le temps d'achever.

Après le martyre de Pamphile, en 309, Eusèbe écrivit l'histoire de sa vie. Il lui devait, grâces à sa riche bibliothèque ecclésiastique, la connaissance des nombreux ouvrages dont il nous a lui-même conservé des fragments. Plus tard, saint Jérôme profita aussi de la bibliothèque de Pamphile qui subsistait encore de son temps. C'est là qu'il trouva les Hexaples et les Tétraples d'Origène, ainsi que l'évangile des hébreux, portant le nom de saint Matthieu, et qu'il traduisit lui-même.

On peut considérer encore comme étant sortis de l'école d'Origène, Dorothée et Lucien, tous deux prêtres d'Antioche, et le dernier martyr vers la fin de la persécution de Dioclétien. Nous avons peu de détails sur Dorothée, né à Samosate, comme le célèbre philosophe satirique dont il portait le nom. Nous savons seulement qu'il se distingua par sa science, surtout en hébreu, et par la connaissance de l'Écriture, qu'il expliquait en chaire avec une grande édification[1]. Il fut le fidèle collaborateur de Lucien et mourut vers l'an 290. Quant à Lucien, devenu prêtre d'Antioche, il fonda, peut-être de concert avec Dorothée, la fameuse école théologique de cette ville, d'où sortirent Eusèbe de Nicomédie, Théognis de Nicée, Arius et quelques autres de ses disciples, dont les opinions sur la nature de Christ reflétaient plus ou moins celles de leur maître. Alexandre, évêque d'Alexandrie, regardait Lucien comme sectateur de Paul de Samosate, et affirmait qu'après la déposition de ce dernier et sous ses trois successeurs orthodoxes, il était demeuré séparé de leur communion ; ainsi qu'Épiphane, il considérait Arius comme disciple de Lucien, et les semi-ariens produisirent contre le consubstantialisme une confession de foi dont Lucien passait pour être l'auteur. Quelques écrivains, soit anciens, soit modernes[2], ont soutenu que Lucien s'était converti sur la fin de sa vie à la doctrine orthodoxe ; mais ils n'en allèguent aucune preuve, sinon son martyre, que nous allons raconter, et ses relations avec d'autres martyrs. Il ne leur convenait pas qu'un hétérodoxe eût remporté une couronne si glorieuse. Le même motif a déterminé l'abbé Rohrbacher[3] à admettre l'existence de deux prêtres d'Antioche portant le même nom et contemporains, l'un celui dont nous venons de parler, l'autre le confesseur. Newman lui-même a combattu cette opinion dénuée de toute preuve et démentie par tous les auteurs anciens, en particulier par Athanase qui, à la fin de sa *Synopsis sacræ scripturæ*, mentionne Lucien comme grand ascète et martyr.

En 311 ou 312, il fut cité à Nicomédie où il annonça courageusement devant ses juges le règne de Christ[4]. Chrysostome raconte qu'on essaya en vain de l'effrayer par l'appareil des tortures, qu'après l'avoir

[1] Eusèbe, VII, 32.
[2] Ruinart, *Acta sincera*, p. 504.
[3] Voy. De Broglie, *L'Église et l'Empire*, I, 375.
[4] Rufin, *Hist. eccl.*, VIII, 13.

privé de nourriture, on essaya non moins vainement de le tenter par des viandes sacrifiées aux idoles. Traîné de nouveau devant le tribunal de l'empereur et mis sur le chevalet, à toutes les questions qu'on lui adressait sur son pays, sa famille, ses amis, etc., il ne répondit que par ces mots : « Je suis chrétien, » et il expira dans les tourments. C'est lui qu'on avait vu, exténué par les tortures, célébrer l'eucharistie sur sa poitrine, au milieu des confesseurs qui faisaient cercle autour de lui.

Après cette revue de savants théologiens et de courageux martyrs formés par l'exemple et l'influence d'Origène, il ne nous reste plus, pour compléter le récit de ce qui le concerne, qu'à parler de son plus grand adversaire[1]. Ce fut MÉTHODIUS, dit Eubulius, qui fleurit vers l'an 290. Il fut d'abord évêque d'Olympe et de Patare en Lycie, près de Tyr. C'était, selon Épiphane, un homme très savant et un ardent défenseur de la vérité; il subit le martyre sous Dioclétien, l'an 303, ou sous Maximin, en 311. Il avait principalement combattu Origène dans son traité de la Résurrection, dont nous avons des fragments cités par divers auteurs, dans celui sur la Pythonisse, et dans celui des choses créées.

L'historien Socrate affirme, il est vrai, que plus tard ce même Méthodius devint un des admirateurs d'Origène et le loua franchement dans son dialogue intitulé « Xénon. » Mais Photius prétend, au contraire, avoir trouvé dans ce même dialogue des passages dirigés contre lui. En tous cas, Méthodius, tout en réfutant Origène, ne laissa pas de profiter de ses travaux et même de subir son influence. Ses ouvrages principaux sont un discours sur les martyrs, dont Théodoret donne des extraits, quelques livres contre Porphyre, dont nous trouvons des fragments dans Nicétas et Damascène, le livre du libre arbitre contre les Valentiniens, des commentaires sur la Genèse et le Cantique des Cantiques, entièrement perdus, et d'autres moins authentiques. On trouve cependant quelques fragments de ces écrits dans Épiphane, Photius, Galland et Maï. Le seul des ouvrages de Méthodius que nous possédions en entier est le Banquet des dix vierges ou dialogue sur le mérite du célibat, plein d'allégories et de pensées fausses ou tout au moins exagérées.

[1] *Real-Encyk.*, IX, 498.

2. APOLOGISTES LATINS

Le développement de la science et de la littérature chrétiennes fut, comme nous l'avons dit, bien moins précoce et moins fécond chez les Latins que chez les Grecs.

Ce n'était comparativement qu'assez tard et des contrées orientales que le christianisme s'était propagé en occident; les juifs hellénistes et les païens parlant grec avaient été les premiers à l'y recevoir. Au IIme siècle, le nombre des chrétiens de langue latine y était encore fort restreint. Pendant un espace de temps considérable, dit Milman[1], la plupart des églises d'occident n'étaient que des colonies grecques, dont l'organisation, le langage étaient grecs, où les Écritures et les formules liturgiques étaient lues en grec. Socrate observe que pendant les premiers siècles on ne prêchait point publiquement à Rome, sans doute, dit Milman, parce que le grec y étant encore la langue consacrée au culte, les Romains de naissance n'eussent point compris les discours. Le pape Léon Ier, vers l'an 440, y fut le premier prédicateur latin de quelque renom. Nous avons vu de même que les premiers théologiens qui illustrèrent les églises d'occident, Clément Romain, Hermas, Irénée, Hippolyte, écrivirent tous en grec. Ce ne fut que vers la fin du IIme siècle que ces églises eurent quelques écrivains dans leur propre langue, et encore celle de Rome n'en produisit qu'un ou deux fort peu connus; les plus illustres sortirent de l'Afrique proconsulaire, où, depuis la prise et la reconstruction de Carthage, la langue latine était parlée généralement, et où des écoles florissantes avaient été fondées[2].

Mais, si le développement de la science chrétienne fut comparativement tardif et peu productif en occident, il n'en fut pas de même de la littérature. Les apologistes latins, élevés dans des écoles de rhétorique plutôt que de philosophie, amplifièrent oratoirement et souvent avec éloquence les arguments développés avant eux plus scientifiquement par les apologistes grecs.

Le premier qui se présente à nous, TERTULLIEN (*Q. S. Fl. Tertul-*

[1] Milman, *Latine Christianity* I, 27.

[2] Voy. Aubé, *Histoire de l'Église d'Afrique au IIme siècle* (*Rev. histor.*, novembre 1879, Paris).

lianus), était né à Carthage, on ne sait précisément dans quelle année, mais certainement vers le milieu du second siècle[1]. Fils d'un centurion qui était au service du proconsul de cette ville, il perdit son père de fort bonne heure; dès lors, devenu l'objet des plus tendres soins de sa mère, il fit de brillantes études et acquit dans l'histoire, le droit, la philosophie, la physique, les antiquités, la littérature grecque et romaine, des connaissances étendues et variées. Sans avoir aucun renseignement certain sur la carrière à laquelle il s'était destiné, on croit, d'après un passage d'Eusèbe[2], qui le loue comme très versé dans les lois romaines, et surtout d'après le caractère général de ses ouvrages, la nature des expressions et des comparaisons dont il se sert, les arguments qu'il emploie, la façon dont il les manie, qu'il s'était destiné au barreau, profession qui conduisait alors aux honneurs civils les jeunes gens qui s'y distinguaient. Il n'est pas impossible qu'il soit l'auteur de certains passages, cités dans les Pandectes, qui portent le nom de Tertullianus. Il se peut aussi qu'à l'exemple de plusieurs docteurs d'Afrique, il eût exercé quelque temps la profession de rhéteur. Au moins Jérôme[3] nous atteste-t-il que dans sa jeunesse il avait composé une espèce d'amplification sur les inconvénients attachés à la vie conjugale, ce qui, du reste, ne l'empêcha point de serrer plus tard les nœuds du mariage, et, dans les deux lettres à sa femme, de célébrer la sainteté et la douceur de ce lien.

Ses écrits prouvent qu'à de précieuses aptitudes littéraires, il joignait des connaissances en philosophie ; mais il paraît l'avoir étudiée plutôt en lettré qu'en véritable philosophe, et tandis que Justin Martyr et Clément, avant leur conversion, y avaient cherché soigneusement une règle pour diriger leur vie et leur pensée, Tertullien semble n'avoir voulu autre chose que s'instruire des opinions accréditées de son temps ou avant lui, n'y avoir vu, en d'autres termes, qu'un complément de son éducation littéraire, et en général ses études paraissent avoir servi plutôt à orner et à meubler son esprit qu'à mûrir et régler son jugement. Tertullien était d'abord, ainsi que ses parents, un païen zélé, auquel le christianisme n'apparaissait que comme une folie : « Nous nous en sommes moqués plus d'une fois, » avoue-t-il, dans son *Apologeticus*[4].

[1] Voy. Œhler, *Tertull. Opp.*, 2 vol., 1854.
[2] Eusèbe, II, 2.
[3] Hieron., *Adv. Jovin*, I.
[4] *Apolog.*, c. 18.

Son caractère était bouillant et emporté. Lui-même, dans le préambule de son ouvrage sur la patience, confesse ingénument combien peu cette vertu était du nombre de celles dont il pouvait se glorifier. « Si j'en parle ici, dit-il, c'est comme les malades qui aiment à parler de la santé qu'ils n'ont pas. » Dominé par ses passions, Tertullien s'était précipité de bonne heure dans les désordres si communs de son temps et surtout dans les grandes villes telles que Carthage; c'est encore lui-même qui, dans quelques passages de ses écrits, nous en fait l'aveu. Il parle en rougissant de son ancienne passion pour ces spectacles[1], où venaient s'alimenter les goûts voluptueux et sanguinaires de ses compatriotes; dans son traité de la pénitence[2], il se met au nombre de ceux qui s'étaient le plus distingués dans la carrière du vice.

C'est environ l'an 196, à ce que l'on croit, que Tertullien embrassa le christianisme, probablement lorsque, parvenu à l'âge mûr, il éprouva le besoin de changer de vie. Quoique déjà marié, il fut bientôt après élevé à la prêtrise. Il est probable que ce fut à Carthage, lieu habituel de sa résidence, qu'il en exerça les fonctions. Toutefois, saint Jérôme suppose qu'il les exerça aussi à Rome, où nous savons en effet qu'il fit un assez long séjour. Saint Jérôme raconte, en outre, que ce fut l'envie de ses collègues de Rome et les outrages qu'il en reçut qui le déterminèrent à embrasser l'hérésie de Montanus. Jérôme, qui avait eu lui-même à se plaindre du clergé romain, est peut-être suspect sur ce point, et nous avons vu que le caractère et les antécédents de Tertullien expliquent suffisamment comment il fut conduit à s'attacher à cette secte.

Peut-être, croyant de bonne foi que le remède violent qui avait été nécessaire pour le guérir était également nécessaire à tous les tempéraments, que la voie par laquelle il marchait au salut était la seule qui pût y conduire les autres hommes, il devint ainsi excessif, absolu, exclusif dans son point de vue, et d'avance on pouvait pressentir en lui le futur partisan du schisme et des excentricités de Montanus.

Saint Augustin affirme que, sur la fin de sa vie, Tertullien se détacha de cette secte et forma un parti intermédiaire entre elle et l'Église catholique. Du temps d'Augustin, à la vérité, il y avait encore à Car-

[1] *De spectac.*, c. 19.

[2] *De pœnit.*, 4. « Ego præstantiam in delictis meam agnosco. »

thage une catégorie de chrétiens qui se nommaient « Tertullianistes. » Mais tout ce qu'on peut présumer à cet égard, c'est qu'à un âge plus avancé, ses opinions se modérèrent; il est probable tout au moins qu'il ne rentra point dans le sein de l'Église, et qu'il mourut hors de sa communion à un âge assez avancé et de mort naturelle, entre les années 220 et 240. Lui, qui poussait les autres au martyre, ne paraît pas l'avoir lui-même recherché. Peut-être l'occasion lui en manqua-t-elle. Son influence se conserva longtemps dans l'église d'Afrique; nous verrons qu'à plusieurs égards il eut en Cyprien un disciple docile, un habile amplificateur de ses pensées, et il est impossible de méconnaître l'empire que ses ouvrages exercèrent plus tard sur l'esprit d'Augustin.

Il nous reste trente ouvrages de Tertullien. On les range dans trois catégories principales :

1° Les ouvrages apologétiques;

2° Ceux qui se rapportent aux mœurs et à la discipline;

3° Les ouvrages dogmatiques.

Les théologiens ne sont pas d'accord sur tous ceux de ces écrits qui furent composés avant ou depuis son affiliation au montanisme, avant ou après sa chute, selon l'expression consacrée. Pour établir cette distinction, on n'a guère, il est vrai, que des critères internes; mais ces critères sont assez significatifs pour donner lieu à une classification à peu près exacte des œuvres du prêtre de Carthage. Nous suivrons ici celle que Neander a établie.

1° Les premiers ouvrages de Tertullien qui doivent attirer notre attention sont ses plaidoyers en faveur des chrétiens et de leur culte.

Tertullien était à peine converti au christianisme, que les persécutions qui s'étaient ralenties pendant le règne de Commode éclatèrent de nouveau sous celui de Septime Sévère. Pendant les guerres civiles soulevées par ses compétiteurs à l'empire, divers fléaux, dont elles furent accompagnées, rallumèrent contre les chrétiens les fureurs ordinaires de la populace. Puis, après la victoire de Sévère, leur refus de participer aux fêtes par lesquelles elle fut célébrée, et de rendre à l'empereur les honneurs religieux d'usage en pareil cas, suscitèrent de sa part de nouvelles persécutions plus violentes encore, et contre lesquelles Tertullien s'empressa de protester. Il plaida la cause des chrétiens, d'abord dans ses deux livres *ad nationes*, ouvrage qui ne nous est parvenu que fort

mutilé, puis dans son *Apologeticus adversus Gentes,* adressé aux gouverneurs, qui n'en est que le remaniement. Dans ce plaidoyer plein de vigueur et d'éloquence, et qu'on regarde avec raison comme le plus beau de ses ouvrages, ses arguments, les mêmes à peu près que ceux des apologistes précédents, sont exposés dans un ordre plus logique et plus rigoureux et développés avec plus d'ampleur.

Rien de plus injuste, déclare-t-il dès son début, que de condamner, comme on le fait, les chrétiens sans les entendre, et sans rechercher s'ils sont vraiment coupables des crimes qui leur sont imputés. Quant aux édits précédents publiés contre eux, et dont on croit devoir poursuivre l'exécution, ce ne serait pas la première fois qu'à Rome on aurait aboli d'anciennes ordonnances ; on l'a fait même pour des lois qui n'avaient rien que de juste, pour celles, par exemple, qui proscrivaient les Bacchanales; à plus forte raison le devrait-on pour abroger les iniques arrêts prononcés contre les chrétiens.

Quoi de plus injuste, en effet, que les inculpations dont ils sont l'objet! On les accuse d'incestes et d'orgies commis dans leurs assemblées. A-t-on jamais pu prouver de telles accusations? A quelque moment que ce fût, les a-t-on jamais surpris se livrant à des désordres pareils? Leur vie, leurs mœurs, les principes de leur religion ne les en éloignent-ils pas d'une manière absolue, et a-t-on jamais pu, ailleurs que chez les païens, donner lieu à de semblables soupçons?

On nous accuse d'impiété parce que nous n'honorons pas les dieux de l'État. Nous ne les honorons pas, non sans doute, par cette raison que ce ne sont pas des dieux, mais des hommes divinisés par la crédulité ou la flatterie, que des actions infâmes leur sont attribuées même par leurs adorateurs, et qu'il y a autant d'absurdité que d'impiété dans le culte qu'on leur rend. Il se livre ici à une violente critique du polythéisme, et lui oppose le culte du vrai Dieu, seul adoré par les chrétiens, de ce Dieu auquel l'âme des païens eux-mêmes rend témoignage, lorsque se laissant guider par la nature, ils s'écrient : « Dieu le voit, Dieu le veut, » de ce Dieu révélé par les livres de Moïse, plus anciens que tous les livres des Grecs, par les prophètes dont l'autorité est prouvée par l'accomplissement de leurs oracles, de ce Dieu enfin, récemment manifesté au monde par son Verbe, par Christ dont la divinité a été reconnue par l'empereur Tibère, lorsque sur le rapport de Ponce Pilate il était prêt à lui élever un temple, et se serait converti, si jamais les

empereurs de Rome eussent pu devenir chrétiens. A ces preuves, il ajoute celles que fournissait le merveilleux établissement de l'Église en dépit des persécutions déchaînées contre ses membres; et enfin il appelle en témoignage les dieux païens eux-mêmes, savoir les démons qui tous les jours étaient chassés au nom de Christ. « Qu'on nous immole, s'écrie-t-il, j'y consens, si cette épreuve faite n'est pas toute en notre faveur. »

Mais, lui objecte-t-on, ces dieux que vous méprisez sont les dieux de l'État; leur protection est le fondement de sa prospérité et de sa grandeur; en les combattant, c'est Rome, c'est son empire que vous combattez. A cette objection Tertullien oppose l'histoire de Rome et prouve que jamais ses dieux ne l'ont sauvée; il répond enfin aux accusations de lèse-majesté contre les empereurs et de complot contre la sûreté de l'empire. « Il est vrai, dit-il, que nous ne rendons à vos princes aucun hommage religieux, parce que nous ne pouvons reconnaître en eux des divinités, mais nous leur rendons tous ceux qui leur sont vraiment dus. Nous les honorons comme nos maîtres et nos seigneurs sur la terre; nous prions pour eux avec dévouement. Bien loin de former une faction hostile à l'État, exempts de toute ambition humaine, nous ne nous assemblons que pour rendre à Dieu le culte le plus simple et le plus pur. Bien loin d'être ennemis du genre humain, nous vivons paisiblement confondus avec vos sujets, et n'évitons que l'idolâtrie et le crime. Bien loin d'attirer sur l'empire la colère divine, c'est la protection divine que nous lui assurons, par notre vertu, notre innocence, et par un héroïsme bien supérieur à celui de vos héros. » Une péroraison éloquente termine cette apologie. Tertullien y met les ennemis de Christ au défi de jamais réussir par leurs cruautés à détruire ni ébranler son œuvre. « Car, leur dit-il, plus vous moissonnez de chrétiens plus il en renaît, et ceux à qui vous ôtez la vie meurent joyeux, assurés qu'ils sont de l'échanger contre les palmes éternelles. »

Nous nous sommes un peu étendu sur l'analyse de ce discours qui nous fait connaître assez bien les idées de l'auteur avant son affiliation au montanisme. Mais c'est le texte même qu'il faut lire pour juger de la richesse et de la vigueur de son pinceau.

On a pu y remarquer l'argument ingénieux qu'il tire en faveur du culte du seul vrai Dieu, du témoignage de l'âme chez les païens eux-mêmes. Il se plut à développer cet argument et en fit le sujet d'un traité

séparé sous le titre « du témoignage de l'âme » qu'on rapporte aussi à l'année 199. Il y prend l'âme à témoin de l'unité de Dieu, de sa nature, de ses attributs, de la méchanceté des démons, enfin de l'excellence et de l'immortalité de l'âme elle-même et de la résurrection des corps. Il prouve ensuite que ces jugements qu'elle porte ne lui viennent point de l'éducation, mais de l'inspiration de la nature elle-même. Ce traité court, mais éloquent, se termine par une péroraison vive, rapide et puissante.

Depuis son passage au montanisme, Tertullien n'écrivit contre les païens qu'un seul ouvrage apologétique, également assez court, adressé vers 210 à Scapula, proconsul d'Afrique, à l'occasion des persécutions qu'il continuait au commencement du règne de Caracalla. Il établit d'abord les droits de la liberté de conscience par des raisons d'une très grande force, et qu'on regrette que l'Église n'ait pas mieux mis en pratique plus tard dans sa conduite envers les païens; il prouve que la religion qu'un homme professe ne peut nuire en aucune manière à ses semblables et que, plus on honore la divinité, moins on doit chercher à lui procurer des hommages contraints qui ne sont plus qu'une injure. Il justifie de nouveau les chrétiens du crime d'impiété et de lèse-majesté dont on les accusait. Il prouve que, s'ils n'adorent pas les dieux, ils les outragent moins cependant que tant de leurs prétendus adorateurs. Il menace les païens des châtiments du ciel s'ils continuent à persécuter les disciples de Christ, et leur fait considérer quelques calamités qui venaient de désoler le pays, comme un symptôme de ses vengeances. Au reste, ajoute-t-il, « nous ne cherchons à t'effrayer pas plus que nous ne songeons à te craindre; mais pour ton propre salut, pour celui de Carthage et celui de l'empire, nous t'avertissons de ne point faire la guerre à Dieu. » Là-dessus il lui propose l'exemple de quelques proconsuls qui de leur propre mouvement avaient adouci ou suspendu les persécutions. Il fait valoir les services que les chrétiens rendent au genre humain en guérissant les malades, en donnant l'exemple de la probité, en chassant les démons. Enfin reprenant un ton menaçant, il déclare que, pour exécuter rigoureusement les édits, il faudrait dépeupler la ville et les provinces.

C'est aussi, selon Neander, depuis qu'il eut embrassé le montanisme, que Tertullien écrivit son traité apologétique contre les juifs, dans lequel, à peu près comme Justin dans son dialogue, il prouve premièrement

que la Loi de Moïse et ses cérémonies n'avaient été établies que pour un temps et devaient finir à la venue de Jésus-Christ, en second lieu que le Messie, attendu par les juifs et prédit par les prophètes, est venu en Jésus, ce qu'il montre par l'accomplissement des prophéties en sa personne, ajoutant que si les juifs l'ont méconnu, c'est qu'ils ont confondu ses deux avènements. La fin du traité depuis le neuvième chapitre a été selon Neander et Gieseler compilée par un écrivain postérieur.

2° Pendant que Tertullien défendait ainsi l'Église contre ses persécuteurs, il travaillait à affermir le courage de ses enfants. C'est dans ce but qu'indépendamment de son traité sur la patience destiné à soutenir les chrétiens en général contre les maux de cette vie, il adressa en particulier aux confesseurs détenus dans les prisons, pendant la persécution de Septime Sévère, son traité ou épître aux martyrs, où il leur fait considérer la liberté spirituelle dont ils jouissent dans la prison comme supérieure à celle dont ils jouiraient dans le monde. Il leur enseigne à surmonter la tristesse et l'horreur du séjour où ils sont renfermés, par la pensée des béatitudes qui les attendent dans le ciel. Il leur représente la prison comme l'école du martyre et pour les encourager à braver avec constance le dernier supplice, il leur cite non seulement l'exemple des chrétiens qui l'ont bravé avant eux, mais encore celui de tant de païens, qui pour la vertu ont défié le tranchant du glaive. Il les anime enfin à supporter pour Dieu, ce que tant de fois on est appelé à supporter pour les hommes. Cet ouvrage plein d'entraînement et d'onction ne renferme rien que de parfaitement sage. Il n'en est pas de même de celui que, depuis son affiliation au montanisme, il écrivit sur le même sujet. Dans son traité de « la fuite en temps de persécution » qu'on fait dater de l'an 202, il cherche à prouver que toutes choses venant de Dieu, les persécutions elles-mêmes, comme moyen d'éprouver la fidélité de ses enfants, il ne faut point songer à les fuir, que l'ordre de Jésus-Christ, de quitter les villes où elles sévissent, ainsi que la défense d'entrer dans les villes des Samaritains, ne regardait que ses premiers disciples. Il blâme plus justement comme apostats ceux qui se rachetaient à prix d'argent par de faux certificats obtenus des gouverneurs. C'est dans ce même esprit qu'en 204 il écrivit contre les gnostiques qui cherchaient à révoquer en doute la nécessité du martyre, son *Scorpiace adversus gnosticos*. « De même que les scorpions

dit-il, distillent leur venin pendant les ardeurs de l'été, c'est au plus fort des persécutions que ces hérétiques prêchent l'inutilité du martyre. »

Mais il y avait des dangers plus à craindre pour la foi des chrétiens. Par leur contact perpétuel avec les idolâtres, par le fait seul de leur participation à la vie civile, qui chez les païens était intimement liée à la religion et tout empreinte de l'esprit du paganisme, ils étaient sans cesse exposés à commettre, même involontairement, quelque acte d'idolâtrie, ou à se laisser entraîner dans le torrent de la corruption déchaîné autour d'eux. Tertullien, même avant son schisme, sentit l'importance de prémunir ses frères contre ce danger. C'est dans ce but qu'il publia en 198 son traité *de spectaculis* dans lequel, examinant une question vivement débattue de son temps : Un chrétien peut-il ou non assister aux spectacles du cirque, de l'arène ou du théâtre ? il se prononça fortement pour la négative. Comme quelques-uns disaient que la révélation ne défendait point ce genre de divertissement, il soutient qu'il était au moins défendu par l'esprit du christianisme, que celui qui y assiste viole formellement la promesse qu'il a faite au baptême, que tous les spectacles ont leur origine dans l'idolâtrie et en sont comme imprégnés, qu'ils aiguisent toutes les convoitises du siècle, et excitent les plus dangereuses passions; il montre de la manière la plus frappante leur contraste avec la profession du pur christianisme et avec les sentiments qu'il inspire à ses adhérents. Enfin, dans une péroraison magnifique, il énumère les spectacles qui conviennent au chrétien. « Il vous faut des plaisirs, s'écrie-t-il, eh ! dès à présent n'en trouvez-vous pas sur la route de la vie ? Ingrats ! vous n'êtes pas satisfaits de ceux que la main d'un Dieu libéral vous dispense avec profusion ! vous ne les reconnaissez pas ? Mais quelle source plus féconde de voluptés saintes, que d'avoir été réconciliés avec votre Seigneur et votre Dieu, que d'avoir été appelés à la connaissance de la vérité..... Quel plaisir plus délicieux que de mépriser le plaisir même, de s'élever au-dessus de tout ce qui tient au siècle, que de jouir d'une liberté vraie, de sa conscience tout entière, d'une vie pleine et innocente, de ne redouter pas même la mort... » On a souvent établi un parallèle entre ce traité et la fameuse lettre de Rousseau sur les spectacles.

Dans son traité *de idolatriâ,* bien inférieur au précédent pour les pensées et pour le style, Tertullien étendit bien davantage la thèse qu'il venait de soutenir; il engage les chrétiens à s'abstenir de tous les actes

de la vie civile où pouvait se trouver quelque mélange de paganisme. Passant en revue les arts, les sciences, les professions de son temps, il y trouve partout le reflet de l'idolâtrie. Il défend formellement, non seulement les métiers de fabricant d'idoles, d'astrologue, de magicien, mais encore ceux deprofesseurs de rhétorique parce qu'ils étaient appelés à expliquer les fables de la mythologie ; il permet cependant la fréquentation des écoles publiques, seules institutions où la jeunesse pût se former. Il se montre peu favorable au commerce qui, à Carthage, s'exerçait avec tant de duplicité et de fraude, à la magistrature dont les membres étaient appelés à prêter des serments profanes et enfin à l'art militaire. Ce traité est déjà empreint d'une grande exagération; l'auteur voit l'idolâtrie, non pas seulement où elle se trouvait intentionnellement mêlée, mais encore là où une connaissance approfondie des antiquités grecques et romaines pouvait seule l'y découvrir. — Il porta encore plus loin l'exagération sur ce sujet dans le traité *de coronâ*, écrit depuis son schisme (an 201) et à l'occasion d'un soldat chrétien qui, dans le camp, avait refusé de parer sa tête du laurier militaire et s'était obstiné à le tenir à la main. Tertullien loue cette action, et l'on voit par là à quelles prescriptions minutieuses le poussait sa sévérité anti-païenne. Néanmoins, comme il s'élève souvent au-dessus de son sujet, et se livre à des digressions plus ou moins bien amenées, on trouve encore dans cet ouvrage de belles pensées et d'utiles exhortations.

Si les spectacles, les pompes civiles et militaires exposaient les chrétiens au danger de l'idolâtrie, le luxe et la recherche dans les ajustements, surtout chez les femmes, pouvaient être regardés comme un acheminement à l'immoralité païenne. En 201, dans son traité *de cultu feminarum* [1], il blâme avec sévérité cet abus. Rendant toutes les femmes solidaires de la chute d'Ève et de la perdition du genre humain, il ne trouve de vêtement convenable pour elles que le costume de la pénitence; il leur interdit au moins toutes les parures que se permettaient les femmes païennes et quelquefois, à leur exemple, les femmes chrétiennes, en vue de satisfaire leur vanité ou d'enflammer les passions. L'archéologue trouverait dans ce traité des détails curieux sur les mœurs de l'époque. Bientôt poussant l'austérité plus loin encore, il voulut, contre

[1] Ce traité, ainsi que celui de Cyprien sur le même sujet, fut traduit en français et publié à Genève, en 1580, pour appuyer les réformes de Calvin sur les *accoustrements* des femmes.

l'usage de l'Église de son temps, que les femmes non mariées, aussi bien que celles qui l'étaient, ne parussent à l'église qu'enveloppées d'un long voile ; il écrivit, dans ce but (en 200 ou 202), son ouvrage *De virginibus velandis*, un de ceux où il soutient avec le plus d'ardeur les dons prophétiques que s'attribuait la secte de Montanus et le privilége, que les inspirations du paraclet conférai ent àce sectaire, d'introduire comme une sorte de progrès des révélations, des changement dans les mœurs et les usages chrétiens. C'est dans cette catégorie que se place encore un antre ouvrage de Tertullien dans lequel il se trouva aussi, à propos d'ajustements, conduit à diverses considérations morales : c'est celui *de pallio*. Il avait quitté la toge romaine qu'on portait à Carthage pour le pallium, manteau plus court des philosophes ou ascètes chrétiens. Comme on l'en blâmait, il publia pour se justifier ce petit traité, que Guillon cite comme un jeu d'esprit remarquable par une prodigieuse étendue de connaissances dans l'histoire ancienne et contemporaine. Juvénal, dit-on, n'a rien de comparable à l'énergie avec laquelle Tertullien y décrit les désordres de son temps. C'est, au reste, à cause de ses nombreuses allusions aux usages romains, un de ses ouvrages les plus difficiles à comprendre.

Le sujet de la chasteté est un de ceux que notre écrivain a traités le plus fréquemment et avec le plus d'étendue. Les secondes noces en particulier lui semblaient un outrage à la pureté chrétienne. Dès avant son schisme, il adressa à sa femme un ouvrage en deux livres[1] dans l'un desquels il l'engage, s'il meurt avant elle, à ne point contracter de nouveaux liens; dans le second, si elle se remarie, à ne point épouser un païen. Depuis qu'il eut embrassé le montanisme, il se montra plus sévère encore sur l'article des secondes noces dans ses deux traités[2] de « l'exhortation à la chasteté » adressée à l'un de ses amis devenu veuf, et de « la monogamie. » Dans le premier, après avoir condamné les secondes noces, presque à l'égal de l'adultère, il semble presque censurer le mariage à l'égal de la prostitution. C'est encore un de ceux où il s'est déclaré le plus ouvertement montaniste et a le plus vivement attaqué le relâchement de l'Église catholique, dont il flétrit les membres par le titre de « Psychiques. » Dans le second traité, après être revenu sur les arguments développés dans le précédent, il discute cette objection :

[1] *Ad uxorem.*
[2] An 200-202.

saint Paul, en ne condamnant les secondes noces que chez les ecclésiastiques, les a permises par cela même chez les laïques ; il lui oppose entre autres raisons le sacerdoce universel des chrétiens et le surcroît de sévérité morale convenable à l'âge prophétique. Dans le livre *de pudicitiâ*, Tertullien, toujours d'après le point de vue exagéré des montanistes, prononce que la réintégration dans l'Église doit être refusée à tout jamais aux fornicateurs et aux adultères.

Avant d'être tombé spécialement dans les erreurs de Montanus, Tertullien avait écrit sur la pénitence un ouvrage modéré et conçu d'après des principes assez sages. Traitant de la pénitence avant et après le baptême, il regardait la pénitence véritable comme absolument nécessaire pour assurer l'efficace de ce sacrement : il l'estime nécessaire encore après le baptême, sous le nom d'*exomologesis* ou confession publique, pour rentrer dans la grâce de Dieu, quand on l'a perdue par ses crimes, et ne donne nullement ici dans l'exagération dont nous venons de parler.

Dans son livre du baptême, il traite aussi quelques questions de discipline, établit contre un gnostique nommé Caïus la nécessité de ce sacrement, se prononce contre la réitération du baptême, sauf quand il s'agit d'hérétiques, recherche ensuite qui a le droit de baptiser, y admet même les laïques en cas de nécessité, sauf les femmes, conseille de le différer autant que possible, blâme entre autres celui des petits enfants, enfin examine comment les adultes doivent se préparer à ce sacrement.

Le livre *de Oratione*, écrit, ainsi que les précédents, avant son schisme, est un ouvrage en partie de morale, en partie de discipline. Il commence par l'explication de l'Oraison dominicale, puis il indique les dispositions intérieures avec lesquelles nous devons prier. Il s'élève dans ce traité assez au-dessus du formalisme, si ce n'est qu'il revient ici sur ce précepte que les vierges, en priant, doivent être voilées ainsi que les femmes mariées, attendu que le précepte de saint Paul regarde le sexe, non la position, et il développe éloquemment l'efficace particulière de la prière sous l'économie chrétienne. Nous avons cité ce passage dans un des chapitres précédents.

Le livre du Jeûne[1], écrit entre 200 et 202 par Tertullien depuis

[1] *De jejunio adversus Psychichos.*

son adhésion au montanisme et contre les adversaires de Montanus, est conçu dans un esprit assez différent. Il y loue les abstinences excessives des montanistes qui faisaient plusieurs carêmes, observaient les jeûnes des stations comme étant de commandement, les faisaient durer jusqu'au soir et les poussaient à l'extrême.

3° Parmi les *ouvrages dogmatiques* de Tertullien, le traité *de la prescription des hérétiques* est le seul, selon Neander, qu'il ait composé avant son schisme. Il y développe, avec une dialectique très savante et sous une forme juridique, l'argument déjà proposé par Irénée, et qui combattait les hérétiques par la nouveauté de leur doctrine et par son opposition avec la tradition généralement reçue dans l'Église, qui avait ainsi pour elle le droit de prescription.

Depuis son schisme, Tertullien écrivit contre les principaux hérétiques de son temps, savoir : contre *Marcion* cinq livres dans lesquels il prouve que le Dieu inconnu de Marcion est un être imaginaire, que le créateur du monde est le seul véritable Dieu, que toutes les difficultés élevées par ce docteur contre la sainteté du Dieu des juifs sont mal fondées, que Jésus-Christ est véritablement le Fils de ce Dieu et qu'il a pris réellement une chair semblable à la nôtre. Il répète enfin son argument de la prescription. Marcion est attaqué avec assez d'âpreté dans ce traité polémique. Vient ensuite le tour des valentiniens, qu'à l'exemple d'Irénée il combattit (vers 204-205) plutôt avec l'arme de la satire qu'avec celle du raisonnement. « En effet, dit-il, il y a des doctrines qui ne peuvent être réfutées que de la sorte, et auxquelles on ferait trop d'honneur en en parlant sérieusement. La vanité ne mérite autre chose que la raillerie et il appartient à la vérité de se moquer de ses ennemis parce qu'elle est assurée de la victoire. » Tertullien composa aussi vers le même temps son traité contre Hermogène dont il combattit les arguments en faveur du principe platonicien de l'éternité de la matière et contre Praxeas, le patripassien, auquel il opposa le dogme de la distinction des personnes dans la trinité.

Ses trois autres traités dogmatiques sont ceux de la «Chair de Christ, » dans lequel il prouve de nouveau contre Marcion, Apelles et Valentin que Christ a pris une chair semblable à la nôtre ; de « la Résurrection de la chair, » dans lequel il établit ce dogme en opposition avec les gnostiques qui niaient la résurrection ; enfin le livre de « l'Ame, » écrit en 204 ou 205, dans lequel il traite fort au long de

l'âme, de ses qualités et de son origine, et qu'il soutient la doctrine de sa corporalité.

Malgré le grand nombre d'écrits que nous possédons de Tertullien, nous n'avons point cependant le recueil complet de ses ouvrages. Il nous manque ses livres sur le paradis, sur l'espérance des fidèles, sur l'extase et sur les vêtements d'Aaron, livres tous empreints de l'esprit montaniste. On lui a attribué à tort d'autres ouvrages manifestement supposés.

Tertullien est un des auteurs qu'il est le plus difficile de juger avec impartialité. Comme il a toujours abondé dans son sens, il a trouvé toujours des admirateurs ou des critiques passionnés. Ce qui le distingue principalement comme écrivain, c'est une grande fécondité, une dialectique éloquente, où l'ordre, la méthode, l'enchaînement s'unissent à l'abondance, à la hardiesse du style, à la force, à la variété des mouvements. Il excelle à rendre ses pensées saillantes par l'expression, à tirer d'un argument tout le parti possible; sous ce rapport, on peut le proposer pour modèle aux orateurs de la chaire et de la tribune, en les prémunissant toutefois contre l'abus qu'il a si souvent fait de ce talent. Il connaît peu les nuances; presque toujours il dépasse le but. A force de presser un argument, il le fausse; il pousse à l'extrême la thèse qu'il veut défendre, épuise toutes les preuves qu'on peut apporter en sa faveur, sans distinguer toujours celles qui sont fondées de celles qui ne sont que d'ingénieux sophismes. Ses pensées, souvent élevées, sont quelquefois recherchées, alambiquées. Dans l'explication des Écritures, il préfère volontiers les sens raffinés aux sens naturels. Enfin, les préceptes qu'il en tire sont empreints d'une manifeste exagération. Qui ne jeûne pas à la façon des montanistes est un épicurien, un ivrogne; tout est perdu pour la pudeur des vierges si elles ne portent le même voile que les femmes mariées. Pamelius lui-même, son biographe et son admirateur, lui reproche jusqu'à trente paradoxes ou écarts de pensée. Avec tout l'esprit, toute l'imagination qu'il possède, il manque souvent de goût, il prodigue les antithèses, les figures de rhétorique. Réfute-t-il un adversaire, sa véhémence dégénère en emportement, en une ironie sarcastique qui fait prendre involontairement parti pour celui qu'il combat; à force d'affecter la concision, la profondeur, il devient obscur; son énergie dégénère en dureté, et l'on a pu dire de lui qu'il a un style de fer. Au reste, une partie de ses défauts

tient à son éducation d'avocat et de rhéteur, à son manque de culture philosophique, enfin, à ce rude idiome latin d'Afrique, qu'il essaya, un des premiers, à plier à l'expression des idées et des sentiments chrétiens.

Minucius Félix, à peu près contemporain de Tertullien, était comme lui africain d'origine. Il avait exercé à Rome avec assez de distinction la profession d'avocat, et nous apprend lui-même, qu'appelé dans ce temps-là à siéger comme juge assesseur dans les causes de religion, il ne voulait, pas mieux que ses collègues, entendre les chrétiens; que quelquefois, pour sauver leur vie malgré eux, il les faisait mettre à la torture, et applaudissait à ceux qui échappaient au supplice par un mensonge. Après sa conversion, dont on ignore l'époque précise, il écrivit son ouvrage apologétique intitulé *Octavius.* — C'est un dialogue supposé entre un païen nommé Cécilius et un chrétien nommé Octavius, entre lesquels Minucius sert d'arbitre. Cécilius nous est représenté comme un de ces païens tels qu'il y en avait beaucoup alors, un sceptique qui, ne voyant rien d'assuré dans les opinions humaines, croyait d'autant plus nécessaire de suivre les croyances et les coutumes établies. Octavius, nouvellement converti, venu à Ostie pour visiter Cécilius, s'étonne de le voir se prosterner devant une statue de Sérapis, et blâme Minucius de ne l'avoir pas fait revenir de son erreur. C'est là-dessus que la dispute s'engage. Pourquoi, dit Cécilius, rompre avec les traditions de ses ancêtres? C'est à sa religion que Rome a dû sa puissance et son empire. Gardons-nous de l'y faire renoncer. Quant aux chrétiens qui cherchent à l'ébranler, ce ne sont que de misérables mendiants persécutés, que leur Dieu, s'ils en ont un, laisse impitoyablement livrer à la mort, et qui s'en consolent à leur manière, par l'espoir d'une résurrection. Mais plutôt ce sont des athées qui n'ont aucune espèce de culte, des impies qui, dans leurs réunions, se livrent aux désordres les plus criminels et les plus honteux. Octavius répond à ces reproches assez victorieusement pour que Cécilius se déclare convaincu et converti. Dans cette réponse, la réfutation des erreurs païennes occupe plus de place que la démonstration de la vérité du christianisme, et offre beaucoup de ressemblance avec l'argumentation de Tertullien. Lequel des deux a imité l'autre? D'après Gieseler, Muralt et Gaston Boissier, qui ont cru Minucius contemporain des Antonins, Tertullien serait le copiste. Mais, comme peu d'écrivains de ce temps l'ont égalé

en originalité, nous pensons que c'est plutôt Minucius qui l'a imité, en ajoutant, toutefois, des pensées qui lui sont propres, dans un style plus doux, plus pur, et comparable à celui des meilleurs auteurs latins. — Saint Jérôme lui attribue un autre ouvrage intitulé : *De fato contra mathematicos,* mais que nous ne possédons plus.

Cyprien (*Thascius Cæcilius Cyprianus*) naquit vers l'an 200 en Afrique, peut-être même à Carthage, de parents païens. Distingué par sa science et plus encore par son éloquence, il exerçait avec un grand succès la profession de rhéteur dans sa ville natale. Ses mœurs étaient plus que dissipées ; adonné à la magie, il la faisait servir, dit-on, à satisfaire ses penchants déréglés. Un prêtre de l'église de Carthage, nommé Cécilius, peut-être celui que Minucius Félix met en scène dans son dialogue comme païen converti, sut gagner la confiance de Cyprien, et l'an 244 ou même un peu plus tard, l'amena à la foi chrétienne. Le spectacle des vertus de ceux qui avaient embrassé le christianisme contribua puissamment à sa conversion. Revenu de ses erreurs passées, il reconnut dans la foi chrétienne l'unique remède qui pût l'en guérir radicalement, et l'exemple de Cécilius, chez qui il demeurait, acheva de le convaincre. Aussi conserva-t-il la plus tendre affection pour ce premier maître, dont il ajouta le nom à celui qu'il portait. De son côté, il sut si bien mériter sa confiance que Cécilius, à son lit de mort, lui remit la tutelle de sa femme et de ses enfants.

Amené au christianisme à peu près par la même voie que Tertullien, il l'embrassa aussi sous le même point de vue. D'une vie déréglée, il passa presque sans transition à l'ascétisme, qu'il poussa encore plus loin que Tertullien, sinon en théorie, du moins en pratique. A peine admis au nombre des catéchumènes, il se sépara de sa femme pour vivre dans la continence la plus absolue ; dès qu'il fut baptisé, il vendit tout ce qu'il possédait et en partagea le produit entre les pauvres de Carthage.

Ses vertus et son renoncement fixèrent sur lui les regards des chrétiens ses compatriotes. Bientôt après sa conversion, il fut nommé prêtre de l'église de Carthage. L'an 248, l'évêque étant mort, le peuple le désigna à grands cris pour lui succéder. Cyprien voulait laisser cette dignité à de plus anciens; mais le peuple ne le demanda qu'avec plus d'instances, assiégea la porte de sa maison et en garda toutes les

issues pour qu'il ne pût lui échapper. Enfin, il se rendit à ses vœux. Cependant un certain nombre des prêtres lui avaient refusé leurs suffrages et s'étaient opposés à son élection. Il ne laissa pas de leur pardonner et de leur faire bon visage, comme s'ils eussent été ses amis; quant à eux, ils ne lui pardonnèrent pas ses procédés généreux, et leur hostilité ne tarda pas à se manifester lors du schisme de Félicissimus.

Pour lui, il fut dans l'exercice des fonctions épiscopales un modèle de vigilance et de fermeté. Moins il avait brigué pour obtenir cette dignité, plus il voulut, après l'avoir obtenue, en remplir les devoirs et en faire respecter les droits. « Il sût unir, dit Pontius, la douceur à la fermeté, la condescendance à la rigueur épiscopale. Sur son visage éclataient tant de grâce et de sainteté à la fois, qu'il imprimait le respect à tous ceux qui le regardaient. Il était gai et grave tout ensemble, sévère sans âpreté, doux sans faiblesse, en sorte qu'on ne savait, dans les sentiments qu'il inspirait, lequel l'emportait de l'amour ou du respect. Dans sa manière de se vêtir, il n'y avait ni faste, ni simplicité affectée; il se proposait en tout l'exemple de Job; comme lui, il tenait sa maison ouverte à tous; aucune veuve ne sortait de chez lui les mains vides, il était l'œil des aveugles, le bâton des boîteux, le protecteur des opprimés. » — La prérogative des évêques de son temps, d'être les premiers et principaux docteurs de leur troupeau, lui était particulièrement chère, et il s'acquittait de ces fonctions dans les assemblées publiques avec beaucoup de zèle, d'assiduité et de force persuasive. Attentif à tout ce qui intéressait le sort de son église, il censurait avec sévérité les désordres qui s'y manifestaient; mais il ne faisait rien d'important sans consulter le collège des prêtres et même, dans certains cas, les membres influents de son troupeau.

Il y avait tout au plus six ans que Cyprien avait embrassé le christianisme, et deux ans qu'il avait été élevé à l'épiscopat, lorsque Décius commença à persécuter l'Église. C'est surtout contre l'évêque que les païens de Carthage firent éclater leur fureur, et ils demandèrent sa mort à grands cris. Cyprien, plus fidèle dans cette circonstance aux conseils de Jésus qu'aux maximes de l'ascétisme préconisées par Tertullien, qui était cependant son docteur favori, crut devoir se dérober par la fuite à ses persécuteurs. Mais les maximes montanistes étant en faveur à Carthage, il fut désapprouvé par une partie de son troupeau; aussi Pontius son diacre se donne-t-il beaucoup de peine pour le justifier, attribuant

sa fuite à un commandement exprès de Dieu, qui voulait le conserver pour le salut de son Église[1]. En effet, Cyprien, du fond de sa retraite, ne cessa pas de diriger et d'édifier son troupeau. Nous possédons une partie des lettres qu'il écrivit pour l'administration du culte et l'exercice de la discipline, pour le soulagement des malheureux et des confesseurs de la foi. Il prenait sur son propre revenu pour assister les pauvres, il exhortait et encourageait les martyrs, mais en même temps il les censurait avec fermeté lorsque, par une fâcheuse condescendance pour les apostats, ils contribuaient à énerver la discipline ecclésiastique.

Pendant la persécution de Décius, les confesseurs de Carthage avaient non seulement prodigué outre mesure aux *lapsi* des certificats de paix, mais l'avaient fait d'une manière assez outrageante pour leur évêque, en lui écrivant d'un ton bref et impérieux : « Tous les confesseurs au pape Cyprien salut. Sachez que nous avons donné la paix à tous ceux de la conduite desquels vous vous serez informés depuis leur apostasie ; nous désirons que vous le fassiez savoir aux autres évêques et que vous soyez toujours en bonne intelligence avec les martyrs. » Les *lapsi* munis de leurs *libelli pacis* demandaient à grands cris leur réadmission immédiate ; la masse du troupeau appuyait leur réclamation auprès de Cyprien encore absent de Carthage. Pour lui, il voulait bien qu'on les admît à la pénitence et qu'on leur ouvrît la perspective de la réconciliation, il voulait bien encore qu'on admît immédiatement à la communion ceux des pénitents recommandés qui se trouveraient en péril de mort ; mais quant aux autres, il jugeait nécessaire, aussi longtemps que durait la persécution, de les exciter par une salutaire sévérité à expier leur faiblesse. Il différait donc de statuer sur leur sort jusqu'à ce que, la paix étant rendue à l'Église, il pût en délibérer avec son clergé. Pendant ce temps, disait-il, les *lapsi* pourraient montrer par leur repentir s'ils étaient dignes de la grâce qu'ils demandaient et enfin, s'ils désiraient ardemment la paix immédiate avec l'Église, il ne tenait qu'à eux de la conquérir d'assaut par le martyre[2].

Ce délai, en excitant les mécontentements d'une partie du troupeau, fournit des avantages aux ennemis de Cyprien, en particulier à un prêtre nommé Novat, qui, à la tête de quatre autres, avait voté contre

[1] Pontius, *Vita Cypriani*, p. 6.
[2] Cyprien, Ep. 13, *ad Clericos*.

son élection. De sa propre autorité il avait nommé diacre Félicissimus, un de ses protégés, détracteur de Cyprien. Félicissimus qui, précédemment, avait tant blâmé la retraite de son évêque, comme l'indice d'un défaut de zèle et de courage, se fit dans cette occasion l'avocat et le flatteur des apostats impatients, et au nom de la charité chrétienne déclama contre la sévérité excessive de Cyprien; il attira ainsi dans son parti la plupart des *lapsi,* auxquels il promit la réintégration, et se comporta de jour en jour avec plus d'insolence. Cyprien avait envoyé par deux de ses prêtres des secours à son troupeau; Félicissimus en empêcha la distribution, déclara qu'il éloignerait de la communion, même à l'article de la mort, ceux qui recevraient quelque aumône de l'évêque ou qui lui obéiraient. Cyprien [1] répondit à cette menace en excommuniant Félicissimus contre lequel il avait reçu d'ailleurs des accusations de fraude, de rapines et d'adultère. Dès qu'il lui fut possible de revenir à Carthage, il y assembla un concile qui ratifia son décret provisoire touchant les *lapsi,* et confirma contre Félicissimus et son parti l'excommunication qu'il avait prononcée. Cette faction ne se tint point pour battue. Recrutée de plusieurs évêques déposés de leurs sièges, elle élut avec leur aide Fortunatus, un des prêtres adversaires de Cyprien, et, pour le faire reconnaître, envoya une députation au pape Corneille. Mais Corneille, reconnaissant, au contraire, le bon droit de Cyprien, condamna les auteurs du schisme dont le parti s'éteignit insensiblement.

La persécution s'étant ralentie à la suite des guerres où l'empire se trouva engagé et bientôt aussi par la mort de Décius, Cyprien revint à Carthage, où il retrouva son église encore divisée sur des questions de discipline. Mais bientôt une nouvelle persécution ayant éclaté sous le règne de Gallus, Cyprien crut devoir se relâcher de sa première sévérité envers les *lapsi* et admettre dans l'Église tous ceux qui auraient donné quelque marque de vraie repentance, sans attendre le temps régulièrement fixé pour leur réintégration; il pensait que les laisser en dehors de l'Église en ce moment ce serait les exposer plus que jamais au danger de l'apostasie.

La persécution de Gallus ne fut cependant pas aussi terrible que Cyprien l'avait prévu; mais des calamités d'un autre genre qui vinrent

[1] Cyprien, Ep. 38.

fondre sur l'empire lui fournirent l'occasion de déployer son zèle et sa charité. Les barbares de l'Atlas envahirent plusieurs provinces romaines. La Numidie fut une des premières exposées à leurs ravages; dans leurs incursions ils emmenèrent une multitude de captifs. C'est alors que Cyprien donna les beaux exemples de courage et de charité que nous avons eu déjà l'occasion de citer. Les évêques de Numidie ne pouvant, malgré tous leurs efforts, suffire au rachat des prisonniers, Il réussit à rassembler pour eux une somme considérable, malgré l'état de dénuement auquel se trouvaient réduits les chrétiens d'Afrique après de si cruelles persécutions. Ces invasions et d'autres pareilles sur presque toutes les frontières furent suivies d'une horrible peste qui, pendant plus de dix ans, désola tout l'empire romain, et que Cyprien lui-même a décrite dans son éloquent discours : *De mortalitate.* Non content de relever le courage de son troupeau par les exhortations les plus touchantes, il y recommande aux fidèles la plus active charité les uns pour les autres; il les exhorte aussi à abandonner tout sentiment de haine contre les païens, dont les persécutions les menaçaient de nouveau et qui les accusaient d'avoir attiré ce fléau sur la ville. Son ascendant sur son troupeau en obtint tout ce qu'il demandait. Chacun secourut de sa bourse et de sa personne, sans distinction de croyances, les malheureux pestiférés, et ce dévouement fut contre la contagion l'un des remèdes les plus efficaces.

De nouveaux troubles suscités par la controverse sur le baptême des hérétiques (255) fixèrent encore l'attention de Cyprien sur les affaires intérieures de l'Église. On se rappelle qu'en cette occasion, s'il se montra d'une sévérité peut-être excessive, il réussit du moins à maintenir par sa fermeté l'indépendance et les privilèges de son église contre le despotisme de l'évêque de Rome, Étienne, qui prétendait lui imposer les coutumes de la sienne. Mais bientôt son énergie allait être mise à une plus rude épreuve.

L'empereur Valérien, après avoir été quelque temps favorable aux chrétiens, reprit l'an 257 le plan de Décius pour l'anéantissement de l'Église; il se proposait d'abord d'éloigner les évêques de leur troupeau. Cyprien, appelé devant le proconsul, après avoir rendu témoignage de la manière la plus solennelle au christianisme, tout en refusant de dénoncer aucun de ses collègues, fut exilé à Curube, à 10 ou 12 lieues de Carthage, sur le bord de la mer, dans une contrée presque déserte.

Là, néanmoins, la charité et l'affection des chrétiens qui s'y trouvaient fournirent à ses besoins et l'empêchèrent de manquer du nécessaire ; il put même faire parvenir quelques secours aux ecclésiastiques enfermés en foule par l'ordre de l'empereur dans les prisons et dans les mines. La persécution devint de jour en jour plus terrible. Valérien, non content d'éloigner les conducteurs et les membres les plus influents de l'Église, résolut bientôt de les faire périr. Le nouveau proconsul de Carthage, chargé de faire exécuter ses ordres, fit revenir Cyprien, puis, ayant été obligé de se rendre à Utique, il l'y manda ; mais Cyprien, qui voulait mourir au milieu de son troupeau, se cacha en attendant le retour du proconsul ; il fut enfin amené devant lui, suivi d'une grande foule de peuple. Le proconsul, après l'avoir sommé en vain de sacrifier aux dieux, le condamna à mort comme coupable d'impiété. Aussitôt les fidèles qui l'avaient suivi s'écrièrent : « qu'on nous tranche la tête avec lui. » — Mais Cyprien ne dit autre chose, sinon « Dieu soit béni. » Conduit au lieu du supplice, il ôta son manteau, le remit à ses diacres, et, se mettant à genoux, tendit la tête au bourreau. Il mourut ainsi le 14 septembre 258.

Cyprien, converti assez tard au christianisme, et bientôt après tout occupé des travaux de l'épiscopat, n'eut pas le temps d'approfondir le dogme ni de prendre part aux controverses qui s'y rapportaient ; on n'a de lui aucun traité théologique proprement dit ; les soins administratifs absorbèrent presque entièrement sa carrière d'évêque ; aussi ses ouvrages, marqués d'un cachet frappant d'occasionnalité, se rapportent presque tous au gouvernement ecclésiastique, à la discipline et à la morale chrétienne, dont les principes étaient les plus discutés de son temps. Pour le dogme, il s'en rapporte à Tertullien, dont il se déclarait l'humble disciple. *Da mihi magistrum*, disait-il à son secrétaire lorsqu'il voulait s'instruire sur quelque article de foi. Inférieur à lui en génie, il lui a emprunté non seulement la plupart de ses opinions théologiques, mais encore beaucoup de ses arguments et de ses pensées ; il a même presque copié quelques-uns de ses traités. Mais, en revanche, il a déployé dans ses écrits plus de goût, de naturel et d'onction ; il éblouit, il étonne moins que Tertullien, mais il persuade davantage et peut-être par cela même qu'il était moins ingénieux ; puisant surtout dans le fonds commun des sentiments chrétiens, il se mettait par là plus à la portée de ses auditeurs et s'insinuait mieux dans l'âme de chacun. Il est diffi-

cile de lire des discours plus vraiment éloquents que plusieurs de ses *tractatus;* il en est tel que, sauf certaines idées superstitieuses de son temps, on pourrait, sans de grands changements, porter aujourd'hui avec édification dans la chaire, tant ils sont empreints de l'esprit évangélique; on y remarque presque toujours un heureux emploi des déclarations et des exemples de l'Écriture; les péroraisons en sont vives, pressantes, et, en général, on ne saurait trop recommander aux prédicateurs l'étude de ses œuvres. Fénelon y trouvait une magnanimité et une véhémence dignes de Démosthène. Augustin les a mieux caractérisées encore quand il disait : « Je ne puis me lasser de les lire, tant « elles respirent la douceur de la charité. »

Nous avons de Cyprien quatre-vingt-trois lettres, presque toutes intéressantes, comme portant l'empreinte de son caractère et peignant vivement l'histoire et l'esprit du temps. Les plus curieuses sous ce double rapport sont : la première à Donat, qui paraît avoir été écrite peu de temps après sa conversion, et dont on a pu lire plus haut le principal fragment; on peut citer encore la lettre à Rogatien, celles aux évêques de Numidie, au peuple de Sybaris, à Némésien, à divers confesseurs et à Corneille, évêque de Rome.

Quant aux traités de Cyprien, ils offrent pour la nature et l'exposition des sujets, une assez grande analogie avec ceux de Tertullien. Cependant, des trois rubriques sous lesquelles nous avons rangé les ouvrages de ce dernier, traités dogmatiques, apologétiques, traités de morale et de discipline, nous pouvons, sans faire tort à Cyprien, supprimer ici la première.

1° Traités apologétiques. Peu de temps après sa conversion au christianisme, en 247, comme une sorte de protestation contre le culte qu'il venait d'abandonner, Cyprien publia le traité « De la vanité des idoles, » imité en partie de l'Apologie de Tertullien, en partie du dialogue de Minucius Félix. Il affirme et démontre que les dieux des païens ne sont pas des dieux, mais des démons qui en ont pris la figure pour tromper les hommes. Il oppose à leur culte celui du vrai Dieu, révélé par le témoignage de l'âme, par les prophéties, et par Jésus-Christ. — Plus tard, l'an 253, comme l'empire était en proie à divers fléaux, un nommé Démétrien, que quelques-uns croient avoir été le proconsul de Carthage, et qui pendant quelque temps avait feint d'être disciple de Cyprien, leva le masque et répandit le bruit que toutes les calamités et

les guerres qui désolaient l'empire lui étaient attirées par les chrétiens. Cyprien se chargea de les justifier dans son traité *in Demetrianum*. Il y établit que le monde étant sur son déclin, tous ces maux n'ont rien d'étonnant, que dans la prédiction de Jésus-Christ ils se trouvent liés avec le règne de l'Antechrist et la fin prochaine du monde; qu'ils sont un juste châtiment infligé aux persécuteurs des chrétiens, dont à cette occasion il plaide la cause; que si les chrétiens eux-mêmes en souffrent aussi, leur foi du moins leur rend cette épreuve beaucoup moins cruelle. Il exhorte donc Démétrien et ses amis à se convertir pour fléchir le courroux de Dieu, et les menace non seulement des peines temporelles, mais encore des peines de l'enfer qui suivront le jugement, et dont il fait une description pareille à celle de Tertullien à la fin du traité des spectacles, en en renforçant encore, s'il est possible, les sombres couleurs, sans oublier la joie que doit causer aux fidèles le supplice des païens.

Ce furent là ses deux apologies contre eux. Il en publia aussi une contre les juifs en 248. C'est une collection de témoignages textuellement puisés dans l'Ancien Testament pour prouver que la Loi cérémonielle n'avait qu'un temps et devait cesser à la venue du Messie, et que tous les caractères de ce Messie se trouvent en Jésus-Christ. Le troisième livre de cette apologie renferme un cours de morale chrétienne conçu de la même manière et consistant uniquement en citations de l'Écriture.

2° Dans les traités relatifs à la morale et à la discipline chrétiennes, quatre devoirs sont particulièrement passés en revue par Cyprien, la piété, la patience, la charité et la chasteté.

Dans son traité de la prière, un de ceux où il a déployé le plus d'onction chrétienne, il indique les dispositions que l'on doit revêtir pour prier: commençons par bannir de notre esprit toute pensée profane, de notre cœur toute affection charnelle; que notre âme soit tout entière pénétrée de l'action qui l'occupe; puis il demande pour qui l'on doit prier? Pour tous les hommes, aussi bien que pour soi-même. Dans quel temps doit-on prier? Le matin, le soir et à trois heures en mémoire de la sainte Trinité, et enfin, il joint à ces préceptes une explication de l'Oraison dominicale, à l'exemple d'Origène et de Tertullien qu'il semble avoir pris pour modèles.

L'an 252, au milieu des fléaux dont nous venons de parler et des persécutions dont ils furent le signal, Cyprien fut appelé fréquemment

à prêcher à son troupeau le devoir de la patience. Dans son traité « de la mortalité, » l'un des plus éloquents qu'il ait composés, il montre aux chrétiens dans la peste qui désolait Carthage l'accomplissement de deux des prédictions relatives aux derniers temps, et, par conséquent, l'annonce de la fin du monde, du jugement, des dédommagements réservés aux justes et la prochaine issue des combats que le chrétien doit soutenir dans le monde. « Mais pourquoi, disait-on, ce fléau vous atteint-il aussi bien que les païens ? — Parce que dans ce monde, aussi longtemps que nous serons dans la chair, tout doit nous être commun avec eux. Mais quel résultat différent pour eux et pour nous ! Pour eux la souffrance est un sujet de murmure, pour nous elle est un sujet de triomphe, et dans l'autre monde, elle leur ouvre l'enfer et à nous le paradis. — La peste, dites-vous, vous prive de l'honneur du martyre. — Mais ce que Dieu nous demande, ce n'est pas notre sang, mais notre foi. Ne perdons pas de vue que c'est la volonté de Dieu, non la nôtre que nous devons accomplir. » En se transportant au milieu des idées du temps on ne peut douter du grand effet que ce traité dut produire.

Dans un autre livre intitulé *De exhortatione ad martyrium* adressé à Fortunat, en 252, Cyprien prouve par une réunion de témoignages des saintes Écritures, que l'idolâtrie devait être évitée à tout prix, fut-ce au prix de la vie, que les persécutions étaient des épreuves nécessaires et que le Seigneur récompenserait richement ceux qui les auraient souffertes pour l'amour de lui.

Les controverses élevées au sujet du baptême des hérétiques et les schismes qu'elle engendra, fournirent à Cyprien une nouvelle occasion, non seulement d'insister sur le devoir de la patience dans son traité *De bono patientiæ*, mais encore de prêcher contre l'envie qui si souvent servait d'aliment à ces tristes divisions. Dans ce discours, intitulé : *De zelo et livore*, il énumère les maux que cette passion a causés de tout temps, et dépeint avec éloquence les tourments qu'elle fait endurer à ceux qui en sont possédés; puis il recommande les précautions qu'on doit prendre contre elle.

C'est aussi un des plus éloquents traités de Cyprien que celui sur l'aumône, *De opere et eleemosynis*, composé en 254. Après avoir rappelé les principaux motifs qui nous font une obligation de ce devoir, surtout ceux qui sont tirés de la bonté de Jésus-Christ envers nous, il combat les prétextes qu'on y oppose. Puis il déclare aux chrétiens, dans une

péroraison très remarquable par la forme, que leur avarice tourne au triomphe du diable qui obtient d'eux tout ce qu'il veut, au détriment de ce qu'ils doivent à Dieu. Ce morceau très oratoire serait excellent, si la doctrine du mérite des œuvres y occupait moins de place, et si l'aumône n'y était pas représentée comme un moyen infaillible pour racheter les péchés commis depuis le baptême.

A l'exemple de Tertullien, Cyprien croit devoir prémunir les femmes et surtout les vierges chrétiennes, contre la recherche des ajustements, contre celle des plaisirs et des compagnies qui pourraient devenir fatales à leurs mœurs. C'est à ce propos qu'il écrivit *De habitu virginum* en 248.

Il nous reste à parler de ses deux traités relatifs à la discipline de l'Église, écrits la même année. Dans celui *De lapsis* après avoir, dans un bel exorde, félicité les confesseurs sur la constance qu'ils avaient montrée, pleuré sur les pertes de l'Église et plus encore sur les apostasies de ses enfants, apostasies toujours causées par l'amour excessif des richesses et des biens de ce monde, il s'élève de nouveau contre l'impatience des *lapsi* et la funeste condescendance des confesseurs. Le second écrit sur la discipline est son célèbre traité *De unitate ecclesiæ* imité en grande partie de Tertullien, mais avec cette différence que c'est dans l'unité ecclésiastique plutôt que dogmatique qu'il fait consister l'union inviolable du corps des chrétiens.

C'est ce traité qui a été si souvent cité, si admirablement commenté et imité par Bossuet, qui y trouvait des maximes assez conformes aux principes gallicans, entre autres celui de l'autorité du corps épiscopal et celui d'une suprématie purement nominale attribuée au siége de Rome. Il soutient que toute l'Église forme un seul corps visible, non par l'autorité de Rome, mais par l'union de l'épiscopat. Quiconque se sépare de ce corps commet un schisme, crime énorme, condamné par l'Écriture. Tel est le schisme occasionné par l'orgueil de quelques confesseurs qui se sont élevés contre l'autorité ecclésiastique. Il les exhorte à se soumettre et engage tous les chrétiens à s'unir à cause des mauvais jours qui les attendent.

On a attribué à tort à Cyprien plusieurs autres ouvrages, entre autres sur les spectacles, sur les avantages de la chasteté, sur la gloire des martyrs, sur les deux espèces de martyres, etc.

Nous avons déjà parlé de Novatien comme schismatique à propos de ses démêlés avec Corneille et Cyprien sur la discipline ecclésiastique; nous n'y revenons ici que pour mentionner son ouvrage *De trinitate*, qui a été attribué tantôt à Cyprien, tantôt à Tertullien, mais qui paraît bien avoir été composé par Novatien lui-même, d'après les idées de Tertullien et de Théophile d'Antioche. On le croit aussi l'auteur d'un traité sur « les viandes juives, » qui a pour objet de prouver que la distinction cérémonielle des viandes a été abolie par Jésus, sauf pour celles qui ont été consacrées aux idoles. Le style de Novatien est généralement estimé.

Commodien, né païen et converti au christianisme, était africain de naissance, selon d'autres, né à Gaza; vers l'an 260 ou 270, il se fit connaître par quelques ouvrages latins en vers très barbares, où les règles de la quantité étaient violées au point que M. Gaston Boissier y voit un parti pris de ne point s'astreindre aux lois de la poésie païenne. Ce sont des *Instructiones adversus paganos* ou *adversus gentium deos; — Carmina de Jesu Christo, Deo et homine — Lignum vitæ* — Son *Carmen apologeticum* a été publié dans le *Spicilegium solismense*, 1852, et commenté par Ritschl, 1872. — Enfin il a laissé des livres *adversus omnes hæreses*. La prédilection de Commodien était pour les prophéties des Sibylles.

Victorinus, né grec ou sur les confins de la Grèce, fleurit vers l'an 290. D'abord professeur de rhétorique, il fut nommé évêque de Petavium en Pannonie, et passe pour avoir subi le martyre sous Dioclétien en 303. Il savait mieux le grec que le latin, quoiqu'il ait écrit dans cette dernière langue, d'où vient, selon saint Jérôme, que ses ouvrages, quoique féconds en grandes pensées sont médiocres pour le style. Il écrivit des commentaires bibliques qui sont perdus, et on le croit l'auteur d'un traité chiliaste *De fabricâ mundi* qui nous a été conservé.

Arnobe naquit à Sicca Venerea, ville de l'Afrique occidentale. Il y exerçait avec distinction la profession de rhéteur, et ne se faisait pas moins remarquer par son zèle superstitieux pour la religion de ses pères, comme il le dit lui-même dans son ouvrage en faveur du christianisme. « Il y a bien peu de temps encore que j'adorais vos dieux de

bronze et de pierre. Quand je voyais une pierre polie et frottée d'huile, je lui rendais mon culte, je la priais comme si elle eût été douée d'une vertu divine, et j'espérais des bienfaits de ce bloc insensible. » Les chrétiens étaient alors continuellement en butte à ses attaques. Mais, en les outrageant, il ne pouvait s'empêcher d'admirer leurs vertus; après avoir lutté longtemps contre le penchant qui l'entraînait de leur côté, il ne put regimber toujours contre cet aiguillon; poursuivi, dit Eusèbe, par des songes qu'il regarda comme de secrets avertissements du ciel, il finit par se déclarer chrétien. Cependant, raconte saint Jérôme, l'évêque de Sicca, connaissant l'ancienne hostilité d'Arnobe contre l'Église, lui refusait le baptême et ce fut pour vaincre cette résistance qu'Arnobe crut devoir publier une profession éclatante de sa foi dans son ouvrage *Disputationes adversus gentes*. Ce livre paraît avoir été composé pendant la persécution de l'an 304 et c'est assurément un de ses plus grands mérites. Le style en est animé, élégant, oratoire, mais en même temps, comme le remarque Jérôme, assez inégal et diffus. Arnobe y réfute avec talent les principales objections contre le christianisme et les reproches faits à ses sectateurs, à l'occasion des maux qu'ils attirent sur l'empire, et prouve la divinité du Sauveur par ses vertus, par ses miracles, par les changements que sa religion a opérés dans le monde.

Son style, formé dans les écoles de rhétorique est moins pur qu'oratoire. Pour le fond des pensées, le livre d'Arnobe se ressent un peu de son christianisme de fraîche date. Il se montre peu instruit dans le dogme chrétien et plus propre à réfuter l'erreur qu'à exposer la vérité. On a remarqué comme un fait caractéristique que presque jamais il ne cite de passages des saints Livres, en particulier de l'Ancien Testament, en quoi il contraste fortement avec les autres apologistes. La théologie d'Arnobe est celle de l'école réaliste avec quelques idées bizarres de plus qu'il y ajoute de son propre fonds: par exemple sa doctrine sur l'origine des âmes qu'il rapportait, non au Dieu suprême, mais à un être inférieur. Sur les questions difficiles, celle, par exemple, de l'origine du mal, il se contente de dire « qu'il ne sait. » Outre son livre contre les gentils, on lui attribue encore, mais probablement à tort, un bref commentaire sur les psaumes. On ne sait rien de précis sur l'époque ni sur le genre de sa mort; on croit qu'il vécut jusqu'à l'an 325.

LACTANCE (*Lucius Cæcilius Firmianus Lactantius*) naquit selon les uns

en Italie, en Afrique selon les autres. Il alla étudier à Sicca sous la direction d'Arnobe qui y florissait alors; mais il le laissa bien loin derrière lui, surtout pour la pureté du style, et ne conserva rien de la dureté africaine. Jeune encore, il composa un essai oratoire intitulé le Symposion. Ce sont des énigmes en vers latins bien tournés, sur une foule de sujets, la rose, la violette, l'encens, etc.

Sa réputation le fit appeler comme professeur de rhétorique à Nicomédie par Dioclétien, qui voulait donner à cette ville un lustre égal à celui de Rome. Mais, au milieu d'une population entièrement grecque il ne trouva que peu de disciples pour l'étude des lettres latines, et se livra tout entier à la composition. On ne sait en quelle année, ni par l'effet de quelles circonstances il embrassa le christianisme. On croit que ce fut pendant la persécution de Dioclétien. Le premier ouvrage qu'il composa depuis sa conversion fut le livre des « œuvres de Dieu, » ou de la Providence prouvée par la merveilleuse structure du corps humain. Bientôt il servit plus directement la cause du christianisme par la composition de ses « Institutions divines » qu'il intitula ainsi à l'instar des professeurs de droit civil. A en juger par la fin de sa préface qui renferme une apostrophe à Constantin comme seul empereur chrétien, on pourrait croire que cet ouvrage appartient à la période suivante; mais il est reconnu que ce fragment, qu'on ne trouve point dans les plus anciens manuscrits, y fut interpolé plus tard. Le contenu de l'ouvrage lui-même prouve qu'il fut écrit pendant la durée de la persécution et en réponse aux calomnies de plusieurs chrétiens, notamment de Hiéroclès. Lactance fut appelé par Constantin à instruire son fils Crispus dans les lettres latines; malgré cette position, si brillante en apparence, il paraît qu'il vécut dans une extrême pauvreté et même manqua souvent du nécessaire; peut-être fut-il enveloppé dans la disgrâce de Crispus auquel on croit qu'il ne survécut pas longtemps. Comme théologien, Jérôme remarque qu'il connaissait mieux la doctrine païenne pour la combattre que la doctrine chrétienne pour l'exposer. En revanche son style est plein de grâce, de clarté, d'abondance, souvent même d'élévation, et sous ce rapport, Lactance est cité généralement comme le plus éloquent de tous les anciens auteurs chrétiens. Le surnom de « Cicéron chrétien » que Jérôme lui a donné[1] a

[1] *Lactantius quasi quidam fluvius eloquentiæ tullianæ* (Hieron., ep. 49, *ad Paulinum*).

été confirmé par la postérité. Bossuet et d'autres prédicateurs modernes lui ont emprunté de fort belles expressions et de nobles mouvements oratoires, Bossuet entre autres cette belle image : « Du haut de la croix Jésus étend les bras et mesure toute la terre. »

Le principal ouvrage de Lactance, celui qui lui a valu sa grande réputation, savoir « les Institutions divines, » où il met en parallèle les deux religions qui se disputaient alors l'empire du monde, est aussi remarquable par la simplicité du plan que par la richesse de l'exécution. La marche en est parfaitement suivie et méthodique. Dans le premier livre, intitulé « de la fausse religion, » il commence par établir l'unité de Dieu et renverse ainsi par la base toutes les religions païennes; dans le second il recherche la source des égarements de l'idolâtrie, qu'il attribue à l'oubli des traditions primitives et aux séductions des esprits de ténèbres; puis il explique pourquoi Dieu supporte tous ces maux. Ce livre est intitulé de « l'origine de l'erreur. » De la réfutation des religions des païens il passe à celle de leur philosophie qu'il attaque d'abord d'une manière générale, puis il énumère et met en opposition ses principales sectes, retrace la stérilité de leurs efforts pour la conversion du genre humain, et conclut, assez injustement, qu'on ne trouve chez elle qu'orgueil et mensonge.

La mythologie païenne et les ouvrages des philosophes et des poëtes latins sont le sujet de son troisième livre intitulé « de la fausse sagesse. » Après avoir résumé dans son quatrième livre tout ce qu'il dit précédemment contre les erreurs des païens, à leur fausse religion il oppose la véritable qui ne se trouve que dans celle de Jésus-Christ, dont il explique la nature divine, l'incarnation, l'œuvre rédemptrice, qu'il fait consister presque uniquement dans sa doctrine, et recommande en passant de ne pas confondre cette religion de Jésus-Christ avec celle des sectes qui l'ont altérée. Ce quatrième livre est intitulé « de la vraie sagesse. » Dans les deux suivants qui ont pour titres : « De la justice » et « du vrai culte, » Lactance donne comme une nouvelle preuve de la vérité, qui se trouve exclusivement dans le christianisme, le tableau de la sainteté de ses préceptes et des mœurs de ses sectateurs, comparé à celui des crimes qui se commettaient avant la venue de Jésus-Christ. A ce sujet il définit le véritable culte chrétien, qui consiste moins dans les œuvres extérieures que dans le sacrifice intérieur et spirituel. Enfin, dans le septième livre « de la vie humaine, » qui est la conclusion de

tout l'ouvrage, Lactance établit la vérité d'une vie future, où l'homme recevra la récompense ou le châtiment de ses œuvres et part de là pour conjurer les païens de se soustraire par leur conversion aux châtiments qui les attendent.

Lactance avait composé lui-même un abrégé de ses institutions divines sous le titre de *Epitome*, dont il ne nous reste qu'une partie. Son traité de la colère de Dieu, *De irâ Dei adversus Donatum*, que nous possédons en entier, renferme une apologie de la Providence, dirigée à la fois contre les épicuriens qui niaient que la divinité se mêlât des actions des hommes et contre les stoïciens qui lui refusaient ce qu'ils appelaient des passions et à plus forte raison la colère. Il établit que la colère de Dieu est le sentiment même de la justice armée pour réprimer le mal.

Le livre de la « mort des persécuteurs, » composé par Lactance en 322 depuis le triomphe des chrétiens, est un discours historique élégant et pompeux dans lequel il prouve la justice de Dieu et la vérité de la religion par les châtiments qui d'ordinaire punissent dès la vie présente les adversaires de son église. Il fournit beaucoup de données historiques sur ces temps de persécutions et en particulier sur la mort violente des princes païens rivaux de Constantin, Galère, Maximien, Maximin, Maxence.

Indépendamment de ces ouvrages qui existent encore, Lactance en avait composé d'autres aujourd'hui perdus : le *Grammaticus*, un poème héroïque sur son voyage d'Afrique à Nicomédie, deux livres à Asclépiade, quatre livres d'épîtres à Probus, deux de lettres à Sévère, deux d'épîtres à Démétrien. On lui a faussement attribué le « Phénix, » qui est le plus ancien poème chrétien après ceux de Commodien, celui sur la Pâque, et celui sur la passion du Seigneur.

CHAPITRE VI

DOCTRINE

I. SECTES DOGMATIQUES

La théologie chrétienne, à son origine, comme à toutes les époques subséquentes, se développa en partie par voie d'opposition. Ce fut en luttant contre les doctrines étrangères qui cherchaient, ou à se perpétuer, ou à s'infiltrer dans son sein, que ses docteurs furent amenés à formuler celles qui étaient destinées à y prévaloir. Nous avons déjà assisté à ses luttes contre le judaïsme, des entraves duquel elle aspirait à se dégager[1], et contre le paganisme, qui opposait au culte du seul vrai Dieu qu'elle venait de proclamer, celui de ses divinités multiples. Il nous reste à faire connaître les partis qui, tout en se qualifiant du nom de chrétien, cherchèrent néanmoins à perpétuer chez eux les dogmes et les rites caractéristiques des juifs, et ceux qui s'efforcèrent d'introduire dans la doctrine chrétienne des systèmes empruntés aux autres religions et aux philosophies de l'orient.

Les premiers ont formé les sectes connues sous le nom de judaïsantes, les seconds les sectes théosophiques.

1. SECTES JUDAÏSANTES

Il est rare qu'une religion nouvelle supplante entièrement chez ceux qui l'embrassent les doctrines dont ils étaient auparavant imbus. Nous

[1] C'est au formalisme étroit des juifs que saint Paul opposa sa doctrine de la justification par la foi sans les œuvres, et au dogme de l'élection exclusive du peuple juif en Abraham, celui de l'élection des hommes de toutes les nations en Jésus-Christ.

avons vu que, dans les premières années de la fondation de l'Église, tous les juifs convertis étaient demeurés judaïsants, tous croyaient le royaume des cieux exclusivement ouvert à ceux qui, regardant Jésus comme le Messie promis, étaient eux-mêmes juifs de naissance, ou s'étaient fait incorporer à la nation par la soumission à ses rites, en particulier par la circoncision. « Tu vois, frère, dirent à saint Paul, arrivé de Césarée, les anciens de Jérusalem, tu vois combien il y a de myriades de gens qui ont cru parmi les juifs, et qui sont restés pleins de zèle pour la Loi[1]. »

Nous avons vu ensuite comment ce préjugé se dissipa dans l'esprit des principaux apôtres, comment saint Paul surtout combattit victorieusement la perpétuité de la loi cérémonielle, comment, grâces à ses efforts, l'Église réussit à se séparer de la synagogue.

Les circonstances politiques et religieuses favorisèrent à cet égard les efforts de saint Paul. Déjà le fanatisme exclusif des descendants d'Israël, les violences du sanhédrin contre tous ceux qui prêchaient au nom de Christ, avaient éloigné de la synagogue bien des juifs qui se convertirent sincèrement à Jésus.

Après la première destruction du temple de Jérusalem, sous Titus, d'autres judéo-chrétiens purent se désabuser sur la perpétuité de la loi cérémonielle. Un plus grand nombre encore virent leurs illusions détruites par la défaite de Barcochbas, sous Adrien. Témoins de la dispersion complète et de l'exil de leur nation, désespérant de voir jamais le temple se relever de ses ruines, ils purent considérer cet événement comme l'exécution d'un décret divin qui devait les arracher à leur particularisme. D'autres enfin cédèrent à des motifs moins relevés. Tremblant de se voir compris dans l'arrêt de proscription qui les chassait de leur métropole religieuse et qui n'eût pas manqué de les atteindre s'ils eussent continué à vivre à la manière des juifs, ils renoncèrent aux ordonnances de la Loi, et, s'associant aux ethnico-chrétiens, qui faisaient partie de la colonie romaine envoyée par Adrien pour peupler Elia Capitolina, ils formèrent avec eux une église complètement indépendante du judaïsme, et qui mit à sa tête un évêque incirconcis, nommé Marc; en sorte que, plus tard, dans la controverse sur l'époque

[1] Actes XXI, 20; III, 21-26. Voy. Reuss, *Histoire apostolique*, p. 37. Stap, *Origine du Christianisme*. 1864.

de la Pâque, elle adopta contre les quartodécimains la décision du pape Victor.

Toutefois cette défection des chrétiens judaïsants, bien que plus importante que ne l'admet l'école de Tubingue, ne fut point encore générale. De même que la religion juive survécut à la double catastrophe qui avait frappé la nation, il resta aussi dans l'Église des judéo-chrétiens obstinément attachés aux coutumes de leurs pères. Exclus du territoire d'Elia, la plupart demeurèrent ou retournèrent dans la Pérée, où ils s'étaient réfugiés dès le temps de la guerre des juifs sous Vespasien, et où saint Jérôme retrouva leurs descendants au IVme siècle. D'autres se répandirent dans quelques provinces de Palestine, de Syrie et d'Asie Mineure. Au IIme siècle, selon Kayser, ils formaient encore dans l'église de Rome un parti d'une certaine importance. Les *ébionites,* c'est le nom qu'on leur donnait, se distinguaient des autres chrétiens par leur attachement à la loi cérémonielle, surtout à la circoncision et au sabbat, dont ils regardaient l'observation rigoureuse comme une condition indispensable du salut. Aussi saint Paul, qui avait dépouillé ces préceptes de leur caractère obligatoire, loin de jouir auprès d'eux d'aucune autorité apostolique, n'était à leurs yeux qu'un apostat, un transfuge de la Loi. Ces sectaires observaient en outre la distinction des aliments, pratiquaient les sacrifices, quoique en les modifiant nécessairement, à cause de la ruine du temple. Ils ajoutaient même aux préceptes de la Loi les préceptes traditionnels donnés par les rabbins, ceux du moins qui se rapportaient aux ablutions.

En fait, de même que les chrétiens primitifs, ils ne se distinguaient des juifs qu'en ce qu'ils reconnaissaient le Messie promis à leur nation dans la personne de Jésus; la dignité dont ils le revêtaient ne différait en rien de celle que la plupart des juifs attribuaient à leur messie. Ils voyaient en lui un simple homme de la race de David, né comme les autres hommes, mais devenu, par son baptême, le Christ, le Fils de Dieu, revêtu par le Saint-Esprit, c'est-à-dire par l'action de Dieu, d'une autorité semblable, quoique supérieure, à celle de Moïse et des prophètes. Ils lui appliquaient dans le sens littéral toutes les prophéties relatives au règne du Messie, fondaient sur son second avènement les mêmes espérances charnelles que les juifs, savoir la croyance à un royaume futur de mille ans, dont le siège devait être la Jérusalem terrestre, destinée à devenir le centre de rallie-

ment des juifs de tous les points du monde. Quoiqu'ils ne rejetassent point les évangiles canoniques, ils attribuaient la principale autorité à l'évangile dit « des hébreux, » écrit en grec.

Jusque vers le milieu du IIme siècle, ces judaïsants rigides furent considérés comme faisant partie de l'Église; leur point de vue messianique, en effet, était exactement celui des apôtres, du vivant de leur maître, celui qu'exprime le vieillard Siméon dans son cantique rapporté par saint Matthieu. C'est dans ce sens que parle d'eux Justin Martyr, dans son dialogue avec Tryphon : *Quidam e nostro genere Messiam quidem, sed hominem ex hominibus Jesum fuisse affirmant;* et même au IIIme siècle, Origène les compare à l'aveugle guéri par Jésus, à cause de sa foi, bien qu'il ne l'eût interpellé que sous le titre de fils de David.

Mais déjà lorsque vers la fin du IIme siècle l'Église eut commencé, ainsi que nous l'avons vu, à ne plus se recruter que parmi les païens, l'esprit d'exclusion dont ces judaïsants extrêmes continuaient à se montrer animés, ne permit plus de les considérer comme membres de l'Église catholique, dont, en réalité, ils s'excluaient eux-mêmes par leur répulsion contre le parti des ethnico-chrétiens. Leur séparation fut un bien pour l'Église, que ce judéo-christianisme rigide risquait de faire rentrer dans le sein du judaïsme d'où elle était sortie, et qui eût été réduite ainsi à n'être plus qu'une secte obscure et sans avenir. Irénée, le premier, puis Tertullien, Cyprien, Méthodius, Lactance, désignent les ébionites comme entachés d'hérésie et leur refusent le titre de chrétiens.

La plupart des chrétiens judaïsants jugèrent eux-mêmes comme intenable la position extrême gardée par les ébionites. Ils comprirent qu'au milieu du nombre toujours croissant de païens convertis, fermement décidés à repousser les rites juifs, ils devaient, sous peine de demeurer isolés parmi les disciples de Christ, renoncer à toutes prétentions exclusives. Tout en considérant l'observation de la loi cérémonielle comme obligatoire pour les chrétiens de naissance juive, ils cessèrent de la croire nécessaire au salut des autres chrétiens. En conséquence, quoiqu'ils ne reconnussent point l'inspiration des écrits de Paul, ils en parlaient avec respect et louaient ses services pour la propagation du christianisme. Jésus, revêtu par eux des traits caractéristiques du Messie attendu par les juifs, était de plus né miraculeuse-

ment de la vierge Marie. Ils lisaient l'évangile des Hébreux dans une recension différente de celle des ébionites. — L'historien Hégésippe fait dater la scission entre ces deux partis judaïsants du martyre de Siméon, évêque de Jérusalem, mis en croix l'an 108, sur la dénonciation des juifs. « Lorsqu'il s'agit, dit-il, de lui donner un successeur, un nommé Thébouthis, irrité de ce que le choix ne s'était pas porté sur lui, se mit à la tête d'un schisme ultra-judaïsant[1]. » — Mais c'est depuis le IVme siècle seulement que les Pères distinguent nettement ces deux classes de croyants, en affectant aux judaïsants exclusifs le titre d'*ébionites*, et aux modérés celui de *nazaréens*. C'étaient originairement deux termes de mépris que les juifs appliquaient indifféremment aux prosélytes du christianisme. Celui d'ébionite, qu'on a fait sans raison dériver d'un nommé Ébion, leur prétendu chef, vient de l'hébreu *ebjon* (pauvre), et servait à indiquer la basse extraction des judéo-chrétiens, surtout, dit Schliemann, la triste condition de ceux qui, depuis Adrien, avaient dû quitter Jérusalem et errer misérablement dans les pays voisins. Du reste, selon Épiphane, c'étaient eux-mêmes qui s'étaient donné ce nom, car la pauvreté volontaire était, d'après eux, un caractère distinctif des disciples de Christ.

Quant aux nazaréens, jusqu'au IVme siècle, leur modération relative et leur respect pour la liberté des chrétiens incirconcis les firent considérer eux-mêmes comme chrétiens. Cependant des dispositions moins pacifiques finirent par prévaloir aussi à leur égard. Résidant pour la plupart parmi les juifs, dans des contrées séparées du reste de la chrétienté, les uns à Pella, d'autres dans la Pérée, d'autres à Bérée de Syrie, où la civilisation grecque n'avait que faiblement pénétré, séparés des églises ethnico-chrétiennes, ils ne purent participer au mouvement dogmatique de l'Église catholique, repoussèrent les nouvelles doctrines qu'elle adopta sur la nature de Christ, restèrent au contraire fidèles au dogme du millenium, qu'elle finit par rejeter, ainsi qu'à la célébration du sabbat juif, auquel les églises d'orient renoncèrent. Mais leur principal titre d'exclusion fut leur attachement à la circoncision, nécessaire selon eux à tous les chrétiens de naissance juive. Aux yeux des autres chrétiens, c'était l'indice d'un manque de foi dans la parfaite suffisance de l'œuvre du Christ. En conséquence, plus s'accrédita le principe « hors

[1] Eusèbe, IV, 22.

de l'Église point de salut, » plus, à leur égard, on perdit de vue les généreuses recommandations de saint Paul envers les faibles dans la foi, et les nazaréens aussi bien que les ébionites furent inscrits par Épiphane dans son catalogue d'hérétiques. Saint Jérôme lui-même, qui soutint en orient beaucoup de rapports avec eux et parle avec intérêt de l'amour fraternel qui les distinguait, observait que, « voulant être à la fois juifs et chrétiens, ils n'étaient en fait ni chrétiens, ni juifs. » Ils disparaissent complètement de la scène vers le VIIme siècle.

Enfin, à côté de ces deux partis judaïsants il s'en forma un troisième qui, à l'observation au moins partielle de la loi juive, unissait des opinions théosophiques et des pratiques ascétiques, en sorte qu'on peut le regarder comme formant la transition entre les chrétiens judaïsants et les chrétiens théosophes. Il provenait du mélange de l'ébionitisme avec des doctrines mystiques puisées, selon les uns, chez les gnostiques de Syrie, selon d'autres chez les esséniens. On donne à ces sectaires le nom de *Sampséens* [1], parce qu'en priant ils se tournaient du côté du soleil, mais plus ordinairement celui d'*Elkésaïtes* qu'Épiphane, ainsi qu'Origène et Hippolyte, fait dériver d'Elxaï, son prétendu fondateur, qui aurait vécu sous Trajan, et dont le nom hébreu signifie « puissance cachée ou mystérieuse. »

Leur doctrine, d'abord assez simple, trouva son plein développement dans ce qu'on appelle les « Homélies Clémentines, » faussement attribuées jadis à Clément Romain, et dont Gieseler, dans la 4me édition de son manuel, raconte la composition comme suit.

Un chrétien de Rome, qui avait reçu une éducation philosophique, se persuada vers la fin du IIme siècle que le christianisme primitif s'était conservé chez les judaïsants, comme descendants de l'église la plus ancienne. Il visita cette secte qu'il trouva divisée en plusieurs partis, mais le mieux représentée, selon lui, dans celui des elkésaïtes. Il admit donc l'enseignement des elkésaïtes comme la doctrine chrétienne primitive, qui aurait eu en saint Jacques son principal représentant, et en saint Pierre son héraut le plus illustre. Quant à saint Paul, à l'exemple des ébionites, il rejeta son autorité comme n'ayant été ni apôtre ni disciple des apôtres et n'ayant, par sa prédication, enfanté qu'une division funeste. C'est dans cette pensée qu'il composa les Clé-

[1] En grec 'Ηλιακοί.

mentines (τὰ Κλημέντια), consistant en trois prologues et vingt homélies; c'était une espèce de roman où, pour donner à sa doctrine une autorité apostolique et lui assurer en même temps à Rome un accueil bienveillant, il mettait en scène Clément, disciple des apôtres, demeuré à Rome en grande vénération, en faisait un romain élevé dans la philosophie, voyageant en orient à la recherche de la vérité et y rencontrant saint Pierre dans les entretiens duquel il l'aurait trouvée pleinement représentée. Il l'oppose ainsi à Paul comme le véritable apôtre des Gentils, le fondateur et le premier évêque de l'église de Rome. A toutes les doctrines de son temps, païennes, gnostiques, montanistes, chiliastes, trinitaires, Pierre oppose la doctrine suivante qu'il constate par des miracles. « Dès le commencement, Dieu s'est manifesté aux hommes en leur faisant annoncer la vérité par son Esprit (sous les titres de σοφία, υἱὸς θεοῦ, θεῖον ou ἅγιον πνεῦμα). Cet Esprit est apparu successivement en Adam, dans les patriarches Énoch, Noé, Abraham, Isaac et Jacob, puis en Moïse, enfin en Jésus-Christ. D'après la loi des *Syzygies*, ou des couples, à côté des vrais prophètes sont apparus constamment de faux prophètes (γέννημα γυναίκων), qui se sont appliqués à contrefaire la vérité. Ainsi, le mosaïsme primitif s'est trouvé corrompu dans le pentateuque composé longtemps après Moïse; de là ses anthropomorphismes, ses récits de l'ivresse de Noé, de la polygamie des patriarches; de là l'institution des sacrifices, etc. Le même esprit supérieur, après s'être manifesté dans les susdits patriarches et avoir vu sa révélation successivement altérée après eux, dut se révéler pour la dernière fois en Christ, dont la religion se trouve ainsi identique au mosaïsme primitif. De là sa propre déclaration : « Je ne suis pas venu abolir la loi, mais l'accomplir. » Il en résultait que les deux religions étant identiques, le juif converti devait rester fidèle aux préceptes de Moïse et ne point imiter Paul l'apostat, tandis que le païen converti pouvait s'en tenir aux préceptes de Jésus. Quant à ceux de Moïse, les elkésaïtes y ajoutaient certaines pratiques, telles que les ablutions, empruntées sans doute aux esséniens et destinées à affaiblir l'influence du mauvais principe. Selon les Clémentines, les démons étant très friands de viandes et de vin, et de toutes les jouissances sensuelles, mais n'ayant point de corps pour les goûter, se logeaient dans celui des hommes, et le meilleur moyen de les en chasser, était de les sevrer de ce qu'ils aimaient, sauf du mariage qui, au contraire, devait être contracté de bonne heure comme préservatif contre la sensualité.

Les Homélies Clémentines, répandues à Rome, ne tardèrent pas à être remaniées par un auteur probablement alexandrin, qui crut les dégager d'altérations hérétiques en les accommodant à l'orthodoxie de son temps et les publiant sous le nouveau titre de *Récognitions* (rencontres de Clément et de l'apôtre Pierre). On ne les connaît sous cette nouvelle forme que dans la version latine de Rufin. Enfin, il en parut fort postérieurement, sous le titre d'*Épitome*, un abrégé conçu dans un sens encore plus orthodoxe [1]. L'elkésaïsme primitif était principalement répandu chez les ébionites, peut-être aussi chez les esséniens des environs de la Mer Morte.

Aux tentatives faites pour le répandre à Rome se lie le récit suivant d'Hippolyte [2]. Un syrien d'Apamée, dit-il, nommé Alcibiade, et aussi fourbe qu'insensé, vint à Rome (221-226) apportant un livre sacré que, selon lui, un homme juste, du nom d'Elkésaï, aurait reçu des Parthes. Ce livre aurait été inspiré par un ange de taille gigantesque, lequel annonçait au genre humain, pour la troisième année du règne de Trajan, la rémission des péchés par un nouveau baptême administré au nom des quatre éléments, avec l'huile et le sel. Il prescrivait en même temps la circoncision et l'observation des rites juifs, sauf les sacrifices qu'il déclarait abolis. Il empruntait de plus aux pythagoriciens des formules mathématiques et astrologiques, et employait des charmes pour guérir les démoniaques et les morsures de chiens enragés. — Hippolyte accusait le pape Calliste de s'être laissé séduire par les impostures de cet elkésaïte, dont il se vante lui-même d'avoir, au contraire, dévoilé l'impiété.

Cet amalgame du judaïsme avec des doctrines théosophiques et des pratiques théurgiques nous autorise tout à fait à considérer cette troi-

[1] M. Lipsius, dans un remarquable ouvrage (*Die Quellen der römischen Petrussage*, Kiel 1872), établit de la manière suivante l'ordre chronologique des différents écrits qui appartiennent à la littérature pseudo-clémentine. Avant le milieu du II[me] siècle paraissent les *Acta Petri* inspirés par une forte tendance anti-paulinienne. Cet ouvrage fut remanié dans un sens orthodoxe sous le titre d'*Acta Petri et Pauli*, et dans un sens antignostique sous le nom de κήρυγμα Πέτρου. Ce dernier ouvrage aurait été composé en 140-145; il subit plusieurs remaniements postérieurs qui nous sont parvenus, entre autres sous les noms d'*Homélies clémentines* (tendance anti-marcionite) et de *Récognitions* (tendance judéo-chrétienne modérée). La priorité du κήρυγμα et celle des *Homélies* sur les *Récognitions* est un fait acquis à la science.

[2] *Adv. Hær.*, IX, 13-17.

sième forme de judéo-christianisme comme une sorte de transition aux sectes dont nous allons nous occuper.

2. SECTES THÉOSOPHIQUES

L'origine de ces sectes, quoique moins simple que celle des anciens partis judaïsants, est cependant facile à reconnaître pour qui se rend compte de la direction imprimée aux recherches philosophiques et religieuses dans les siècles qui précédèrent immédiatement l'ère chrétienne.

Depuis que les juifs par leur captivité à Babylone, les grecs par les conquêtes d'Alexandre, étaient entrés en communication avec le haut orient, tout ce qu'il y avait parmi eux d'esprits méditatifs avaient tourné leurs spéculations vers les grands problèmes cosmologiques et métaphysiques qui, depuis tant de siècles, s'agitaient dans les sanctuaires de l'Égypte, de l'Inde, de la Perse et de la Chaldée. Quelle est la cause du mal physique et moral dans le monde ? Et pour arriver à la solution de cette question, quelle est l'origine du monde lui-même? Comment a-t-il pu être formé, ordonné de telle manière que le mal s'y trouvât incessamment mêlé au bien, et où faut-il en chercher le remède ?

Ce problème redoutable que de tout temps, sciemment ou insciemment, les hommes se sont posé, et dont ils ont demandé, et si souvent en vain, la solution aux écoles et aux sacerdoces, devait les préoccuper, surtout à une époque de crise, comme celle où fut fondé l'empire romain. Après avoir interrogé tour à tour l'ancienne et la nouvelle académies, le portique, le lycée et les vieilles religions de l'orient, on en était venu à combiner, selon le génie éclectique du temps, des notions puisées à ces différentes sources. Tantôt pour expliquer la présence du mal, on recourait au double principe des Perses, tantôt, comme Platon, on le mettait sur le compte de la matière éternelle, rebelle, disait-on, à l'action bienveillante du Créateur, tantôt, suivant les systèmes cosmologiques de l'Égypte et de l'Inde, on ne reconnaissait dans l'univers qu'une substance éternelle et infinie dont les émanations, de plus en plus affaiblies à mesure qu'elles s'éloignaient de la source de l'Être, aboutissaient au « démiurge, » inintelligent créateur du monde imparfait où nous vivons.

Il n'est guère de système métaphysique, si transcendant qu'il soit, qui n'aspire tôt ou tard à se populariser et qui, dans ce but, ne recherche

l'alliance de quelque religion qu'il trouve à sa portée. L'interprétation allégorique des textes sacrés, tel est le procédé ordinaire au moyen duquel s'opère cette alliance. C'est ainsi que chez les juifs de Palestine la fusion du judaïsme rabbinique avec la doctrine de Zoroastre donna, un siècle avant Jésus-Christ, naissance à la cabale qui, à l'aide des calculs de lettres les plus bizarres, prétendait retrouver dans Moïse et dans les prophètes les systèmes cosmologiques orientaux. C'est ainsi encore que chez les juifs d'Alexandrie la cabale, amalgamée avec les doctrines de Platon professées dans cette ville, avait donné naissance au judaïsme alexandrin, dont les premiers organes avaient été Aristobule (160 avant Jésus-Christ) et Philon (né 20 ans avant Jésus-Christ). C'est ainsi enfin que nous verrons au IVme siècle le néo-platonisme contracter une alliance intime avec le polythéisme grec.

Quant au christianisme, tant qu'il demeura dans son obscurité première et ne compta qu'un petit nombre d'adhérents, les esprits spéculatifs dont nous venons de parler ne l'envisagèrent qu'avec indifférence, pour ne pas dire avec dédain. Une doctrine purement religieuse, étrangère à toutes recherches métaphysiques, uniquement occupée de la sanctification des âmes, exposée sans voile aux hommes de toute condition, leur semblait trop peu relevée pour qu'on eût quelque intérêt à se la concilier. Lorsqu'ils virent cependant avec quelle puissance elle s'emparait des âmes, avec quel enthousiasme elle était reçue, avec quel courage elle était professée, quelle influence morale elle exerçait sur ses sectateurs, quel mouvement enfin elle commençait à exciter dans le monde, ils comprirent qu'elle renfermait un principe de vie spirituelle qui méritait leur attention, qu'il fallait compter avec elle et, si on le pouvait, mettre à profit pour eux-mêmes le crédit dont elle paraissait jouir. Ils vinrent donc à elle, non en disciples dociles, mais d'abord en investigateurs curieux, puis en emprunteurs intéressés, contents de lui dérober quelques lambeaux pour en enrichir leurs propres systèmes et mettre ceux-ci en crédit sous son nom respecté. Sans rien changer d'essentiel à leurs spéculations cosmologiques, ils y assignèrent une place à Jésus-Christ, ils en firent l'un de ces *Éons*, de ces esprits supérieurs émanés de la substance infinie, chargé de la mission d'affranchir les âmes de l'empire de la matière et de leur révéler les mystères du monde intellectuel. C'était en cela qu'ils faisaient consister son œuvre rédemptrice. Mais puisque la matière était, selon eux, le principe du

mal, ils ne pouvaient admettre que l'éon ou esprit Jésus fût uni à un corps véritable. Sa naissance, ses souffrances, sa mort n'étaient que de pures apparences; sa vie tout entière, son enseignement même n'étaient qu'un ensemble de types recouvrant de sublimes vérités que les initiés pouvaient seuls pénétrer au travers du voile de l'allégorie. Par la même raison encore, ils ne pouvaient croire que ce monde matériel eût pour auteur le Dieu suprême, et en attribuaient la création à l'un des génies les plus imparfaits émanés de son essence, et qui n'était autre que le dieu des juifs, être subordonné, inhabile, si ce n'est même envieux ou malfaisant, qui avait perverti l'œuvre de l'Être infini. La source du mal ainsi trouvée soit dans l'influence maligne de ce Dieu inférieur, soit dans l'asservissement de l'âme au principe matériel, l'ascétisme et la contemplation sont les moyens pour l'homme de se relever de son abaissement et de revenir à la connaissance du vrai Dieu. Une science ésotérique et mystérieuse, mise en opposition avec la foi du vulgaire, la prétention de l'avoir reçue par une tradition secrète, différente de la révélation écrite, avec laquelle cependant on cherchait à la concilier par un système raffiné d'exégèse, tous ces éléments des anciennes théosophies reparaissaient dans la théosophie prétendue chrétienne. Il ne faut donc pas s'étonner des analogies qu'elle nous présentera avec la cabale, le philonisme, le néo-platonisme. C'était un des nombreux ruisseaux dérivés de la même source, c'était la théosophie orientale ou platonicienne christianisée, comme ailleurs elle était judaïsée ou paganisée.

Deux systèmes principaux de théosophie chrétienne, apparus ainsi dans les premiers siècles, se présentent à notre étude : le gnosticisme et le manichéisme.

A. GNOSTICISME

Le mot « gnosticisme » ne désignait point un système unique, mais plutôt une grande variété de systèmes plus ou moins analogues entre eux, et qui se décoraient du nom de science supérieure (γνῶσις) opposée à la foi vulgaire des chrétiens, qui n'y étaient point initiés.

Platon et Pythagore avaient les premiers donné à ce mot un sens aussi relevé[1] en l'appliquant à la partie transcendante de la philoso-

[1] Voy. Matter, *Histoire du gnosticisme*, 1828.

phie[1]. Les juifs d'Alexandrie, depuis Aristobule et Philon, l'avaient employé dans le même sens, et ce fut aussi dans un sens semblable que les théosophes chrétiens le leur empruntèrent pour désigner leurs systèmes ésotériques. De là vint le nom de gnostiques qui leur fut appliqué, ironiquement d'abord, mais plusieurs d'entre eux, les carpocratiens par exemple, n'hésitèrent pas à se l'attribuer eux-mêmes comme un titre d'honneur[2].

Les premières traces du gnosticisme nous apparaissent dans les écrits du Nouveau Testament[3]. Parmi les disciples de Dosithée, ce goëte samaritain qui se faisait passer pour le prophète annoncé dans le Deutéronome, et qui, poussant si loin la rigueur de son ascétisme qu'on le trouva, dit-on, mort de faim dans une caverne, figurait ce Simon le magicien qui nous est représenté dans les Actes apostoliques comme se mettant à la suite des apôtres et cherchant à fausser leur doctrine pour la faire servir à ses jongleries théurgiques. Simon, d'après quelques traits que l'histoire nous a conservés[4], était un de ces magiciens fort communs en Palestine qui, tout en se vantant de connaissances spéculatives supérieures[5], s'attribuaient aussi une puissance mystérieuse au moyen de laquelle ils prétendaient conjurer les esprits. Il se faisait appeler, nous est-il dit dans les Actes des apôtres, la grande puissance de Dieu ou, comme l'explique saint Jérôme, le Verbe, la puissance créatrice de Dieu, renfermant en elle la plénitude des attributs divins. Aussi, saint Jérôme lui fait-il dire en parlant de lui-même : « Je suis la parole divine, je possède la vraie beauté, je suis le consolateur, le tout-puissant, je suis ce qui est en Dieu ; » et comme il personnifiait en lui le Verbe ou principe actif, il personnifia de même dans une courtisane nommée Hélène, qu'il avait épousée et qu'il prétendait être la même Hélène que celle qui avait causé la ruine de Troie, le principe féminin corrélatif de la cabale, c'est-à-dire la pensée ou l'intelligence divine, et l'appelait Ennoïa. Il parcourut avec elle la Samarie, se vantant, par la puissance de ses formules goétiques, d'opérer des prodiges, et « tous, nous dit encore le livre des Actes, le suivaient depuis le premier jusqu'au dernier. »

[1] γνῶσις τῶν ὄντων (Pythagore), γνωστικὴ ἐπιστήμη (Platon).

[2] Augustin, *Hæres*, 6ª : « Gnostici propter excellentiam scientiæ sic se appellatos esse vel appellari debuisse gloriantur. »

[3] *Real-Encykl.*, V, p. 207. *Encyclopédie des sciences religieuses,* IV, 58.

[4] Eusèbe, II, 13.

[5] De Pressensé, l. c., II, 197.

Lorsque les apôtres se furent rendus eux-mêmes dans la Samarie et qu'il les eut vus opérer de plus grandes choses que lui et donner le Saint-Esprit par l'imposition des mains [1], il crut qu'ils possédaient des secrets théurgiques supérieurs aux siens, et demanda à les acquérir à prix d'argent, ce que saint Pierre refusa avec indignation. Il joignait, dit-on, à ses principes spéculatifs, des principes moraux très relâchés; nous verrons que l'antinomisme était un écueil contre lequel les gnostiques donnaient assez fréquemment, et Simon passe pour avoir nié toute différence morale entre les actions humaines. La légende s'est emparée de ce personnage. L'auteur apocryphe des Actes de la prédication de saint Pierre, imité par l'auteur des homélies clémentines, raconte le premier cette anecdote recueillie par Eusèbe [2] et consignée depuis avec tant de soin dans le mythe romain, que saint Pierre vint exprès à Rome pour combattre Simon le magicien, dévoila sa fraude à l'occasion d'une prétendue résurrection qu'il s'était vanté d'opérer, que Simon pour prendre sa revanche annonça qu'il monterait au ciel du milieu du théâtre, qu'en effet, au moment de l'épreuve, à l'aide des démons qui le soutenaient, il s'éleva jusqu'à une certaine hauteur, mais que Pierre ayant ordonné aux démons de le lâcher, Simon tomba, se brisa les jambes à la grande stupéfaction du peuple qui l'avait d'abord applaudi, et alla, couvert de honte, finir ses jours à Brindes. Simon est resté dans l'enfer romain comme le patron des simoniaques, qui achètent ou vendent les grâces spirituelles. Dans la littérature judaïsante, hostile à l'apôtre Paul, on trouve l'apôtre des Gentils encore confondu avec Simon le magicien et en lutte personnelle avec Pierre. Ce Simon le magicien eut, dit-on, un assez grand nombre de sectateurs. Origène et même Eusèbe prétendaient qu'on voyait encore de leur temps des hommes qui partageaient l'antinomisme de leur maître. Un de ses disciples les plus fameux fut Ménandre qui, selon Justin et Irénée, se donnait aussi pour l'un des éons envoyés du *Pleroma* pour affranchir les âmes de la servitude du corps et les garantir des pièges des démons [3].

C'est bien probablement aux doctrines gnostiques ou à des rêveries analogues qu'il est fait allusion dans l'épître aux Colossiens [4], surtout

[1] Actes VIII, 18.
[2] Eusèbe, II, 13-15.
[3] Eusèbe, III, 26.
[4] II, 8, 16.

dans la première à Timothée[1], peut-être aussi dans la seconde[2] où Paul oppose aux spéculations des théosophes l'esprit du christianisme qui n'admet d'autre intermédiaire entre Dieu et le monde que le Fils de Dieu, image empreinte de sa personne. Saint Jean[3] réfute des séducteurs qui ne confessent point Jésus venu en chair. Tertullien[4] ne doute pas que ces passages ne s'appliquent aux gnostiques. Baur l'admet également, et comme il n'y eut d'écoles gnostiques proprement dites que depuis le second siècle, il conclut à la composition tardive de ces épîtres. Mais il est très probable qu'avant la fondation de ces écoles, le gnosticisme était professé isolément. Irénée et Clément d'Alexandrie mettent aussi au nombre des anciens gnostiques les *nicolaïtes* condamnés dans l'Apocalypse[5], puis Cérinthe, contemporain de saint Jean, et dont Irénée raconte, d'après Polycarpe, que cet apôtre, l'ayant vu entrer dans un bain public où il se trouvait, en sortit incontinent, craignant que l'édifice ne s'écroulât sur ce perfide ennemi de la vérité. On n'a sur lui, du reste, que des renseignements assez confus. Tandis qu'Irénée le représente comme un gnostique, Caius et Denys d'Alexandrie en font un judaïsant chiliaste et partisan de la loi cérémonielle obligatoire: sur quoi l'on pense que Cérinthe, originaire de Judée, mais ayant voyagé en Égypte et s'étant fixé à Éphèse, a pu chercher à concilier les doctrines en vogue dans ces différents pays, et partagé ainsi les principes des elkésaïtes. C'est à lui que Caius attribue, mais sans raison plausible, la composition de l'Apocalypse.

Jusque vers l'an 120, l'influence des apôtres, ayant maintenu dans l'Église la tendance pratique qu'ils lui avaient imprimée, opposa ainsi une digue suffisante aux efforts des gnostiques qui, d'ailleurs, ne connaissaient pas encore assez le christianisme pour s'empresser de s'allier avec lui. Depuis les règnes d'Adrien et d'Antonin, si favorables à l'éclosion des systèmes religieux et philosophiques, les gnostiques eurent beaucoup d'écoles, qui peuvent, il est vrai, se grouper en un petit nombre de familles. Mais les historiens se sont partagés sur leur classification, d'autant plus que les pères de l'Église qui en ont exposé les

[1] IV, 1-4, VI, 20-21.
[2] II, 18.
[3] II, Jean, 7. Voy. Niemeyer, *De Docetis*, Halle, 1823.
[4] *Adv. Val.*, c. 3.
[5] Apoc., II, 6, 15.

systèmes, l'ont fait sans ordre, chacun s'attachant à décrire celle qu'il connaissait le mieux.

Neander[1] a pris pour base de sa distinction entre ces écoles leur plus ou moins d'affinité avec le judaïsme. Baur[2] distingue les écoles gnostiques qui associaient le christianisme avec le judaïsme, celles qui, au contraire, séparaient profondément l'une de l'autre ces religions, et celles enfin qui, identifiant le christianisme et le judaïsme, les opposaient l'un et l'autre au paganisme. Une classification plus naturelle, à notre avis, c'est celle de Ritter qui, dans son histoire de la philosophie chrétienne, divise les écoles gnostiques d'après la manière dont elles expliquaient l'origine du mal, selon qu'elles puisaient leur solution dans le dualisme persan ou dans l'idéalisme platonicien. Cette classification revient au fond à celle de Matter et de Gieseler, qui les distinguent d'après les contrées où elles prirent naissance, puisque chacune d'elles dut combiner le christianisme avec le système dominant dans leurs pays respectifs. Ainsi les gnostiques syriens, plus voisins de la Perse, inclinèrent davantage vers le dualisme, les gnostiques d'Égypte, où le platonisme était en faveur, inclinèrent vers l'idéalisme; enfin ceux d'Asie Mineure, où les églises chrétiennes étaient en si grand nombre, donnèrent à leurs spéculations une teinte plus chrétienne et plus pratique, en sorte que Ritter les rapporte à l'histoire de l'Église plutôt qu'à celle de la philosophie. — Nous distinguerons donc :

Les écoles de Syrie ou dualistes;

Les écoles d'Égypte ou idéalistes;

Les écoles d'Asie Mineure ou pratiques.

a. *Gnostiques syriens.*

Les écoles gnostiques syriennes eurent pour premier fondateur Saturnin, né à Antioche où il vécut sous le règne d'Adrien; quelques anciens en font un disciple de Ménandre. Il admettait dans l'univers deux actions différentes et opposées, appartenant à deux empires et à deux principes distincts, sans que l'on sache s'il croyait le principe du mal existant de toute éternité ou devenu tel par une chute. Il paraît, en tout cas, avoir confondu Jéhovah, l'Être suprême de la Bible, avec celui

[1] Neander, *Kirchen-Gesch.*, I, 661.

[2] Baur, *Die christ. Gnosis und Dogmen-Gesch.*, I, 1ter Th., 187.

du Zend Avesta. De l'essence suprême qu'il appelle le *Père inconnu* (θεὸς ἄγνωστος) est émané le monde des esprits du royaume de lumière. Sur le dernier degré de ce monde pur, émané de l'essence suprême, il plaçait sept anges ou esprits sidéraux (à la tête desquels se trouvait le dieu des juifs), créateurs et gouverneurs du monde visible, formé par eux pour enlever au principe des ténèbres un terrain indépendant d'où ils pussent le combattre. Comme de là cependant il ne tombait plus sur eux qu'un faible rayon de lumière, désireux de rentrer dans le domaine lumineux, ils voulurent fixer ce rayon dans un ouvrage de leurs mains : ce fut l'*homme*, qui n'était encore qu'un ver rampant jusqu'à ce que Jéhovah, à l'image duquel ils l'avaient fait, lui eût envoyé par pitié un rayon de vie divine qui devint son âme.

Jéhovah, toutefois, étant un être imparfait, l'homme restait d'un côté soumis aux lois du monde sublunaire et de l'autre, exposé aux séductions des démons et de leurs agents. Dans cet état, il lui fallait un sauveur; le père inconnu lui envoya Christos, être sans corps matériel, qui néanmoins apparut sous la forme humaine pour fournir à la race de lumière le moyen de résister aux démons et de s'élever au-dessus des ordres du dieu imparfait des juifs. C'était là, selon Saturnin, le but du christianisme, dont il se déclarait lui-même disciple. Les vrais chrétiens devaient donc, selon lui, adopter une morale plus sublime que celle des juifs et des chrétiens vulgaires, en particulier s'imposer l'abstinence du mariage, institué par le dieu des juifs pour perpétuer un ordre de choses imparfait comme lui. Saturnin toutefois ne prescrivait cette abstinence qu'à la classe des élus, ses disciples intimes.

L'école de Saturnin ne se répandit guère qu'en Syrie : Antioche en fut le siège principal.

Elle fut également celui de la seconde école gnostique de Syrie fondée par Bardesane. Ce sectaire, célèbre dans les fastes chrétiens des premiers siècles, avait été d'abord ennemi des gnostiques, mais bientôt, sans vouloir faire schisme dans l'Église, il se trouva le chef d'un parti gnostique nombreux.

Né à Édesse, mais élevé à Antioche, Bardesane se distinguait par une éloquence vive et entraînante et surtout par une sincère piété. Il avait plaidé avec chaleur la cause des chrétiens sous Marc-Aurèle contre le philosophe Apollonius, courtisan de cet empereur. Il composa de

nombreux ouvrages, entre autres des dialogues, des commentaires sur saint Jude dont il nous reste des fragments, mais surtout 150 hymnes religieux qui eurent une grande vogue en Syrie et servirent si puissamment à populariser ses doctrines, qu'au IVme siècle Éphrem crut devoir leur opposer des hymnes chrétiens chantés sur le même rhythme.

Bardesane faisait profession de puiser sa doctrine dans les livres sacrés auxquels il ajoutait quelques apocryphes et qu'il interprétait allégoriquement, de manière à y retrouver des principes du Zend Avesta et de la cabale. Il admettait deux principes, celui de la lumière, le père inconnu, Dieu suprême et éternel et la matière éternelle, masse inerte et ténébreuse, source de tous les maux, mère et siége de Satan. Le Dieu éternel voulant répandre hors de lui la vie et le bonheur, se déploya en plusieurs éons, êtres participants à sa nature. Le premier qu'il produisit fut sa compagne (σύζυγος), qu'il plaça dans le paradis céleste et qui y devint, par lui, la mère du Fils du Dieu vivant savoir de Christos, puis du Saint-Esprit, correspondant à la σοφία de Philon, qui fut l'épouse de Christos et par lui, la mère de toute vie. Le couple de Christos et de Sophia produisit, en effet, deux filles, la terre et l'eau qui, avec deux autres, le feu et l'air, président aux éléments. Bardesane admettait sept de ces syzygies ou émanations par couples qui, avec le concours des éons, ont créé le monde visible. Ces sept couples, unis au père inconnu et à sa pensée, formaient le *pleroma* ou l'ogdoade des autres systèmes gnostiques.

La compagne de Christos, Sophia, moins parfaite que son frère et remplissant le rôle de l'âme du monde physique, entrée ainsi en contact avec la matière, par suite se trouvant dans un état fâcheux d'isolement et d'anomalie, implora le secours de son époux Christos pour qu'il la guidât dans l'œuvre de son épuration. Dès lors tous les pneumatiques, tous ceux qui ont dans l'âme un rayon de lumière divine et qui le suivent pour entrer dans le plérome s'uniront un jour avec Sophia et, par elle, avec son époux. Christos est venu lui-même, revêtu d'un corps céleste, leur révéler leur haute origine et leur destinée et, après avoir souffert une mort apparente, est retourné dans le plérome. Bardesane donnait ainsi dans le docétisme si vivement repoussé dans les épîtres de saint Jean et de saint Ignace. Il ne s'en croyait pas moins membre effectif de l'Église chrétienne et ainsi que son fils Harmonius, poète comme lui, il s'efforça constamment de s'y maintenir par la

pureté de mœurs qui distinguait leur école; celle-ci pourtant ne dura guère au delà du Vme siècle [1].

On regarde comme le fondateur d'une troisième école gnostique syrienne Tatien d'Assyrie, contemporain de Bardesane (an 170), et professeur de rhétorique à Rome où il fut converti au christianisme par Justin Martyr. Tant que son maître vécut, Tatien resta dans le sein de l'Église, et il en faisait encore partie lorsqu'il composa l'écrit apologétique dont nous avons parlé. Mais déjà dans cet écrit on voit percer des opinions théosophiques auxquelles, probablement, il était attaché avant sa conversion, entre autres, la croyance à l'éternité de la matière, l'idée d'un esprit impur et irraisonnable lié avec elle et d'où il faisait procéder les mauvais esprits (πνεῦματα ὑλικά), celle de la matérialité et de la mortalité de l'âme humaine séparée, par le péché, du principe immortel de vie divine que Dieu y avait joint en Adam. On conçoit aisément comment, sur de telles bases, Tatien put élever son système de gnosticisme, d'ailleurs peu connu.

Il entendait le *fiat lux* du Créateur comme une prière du démiurge plongé dans les ténèbres. Sa doctrine morale, qui nous est mieux connue, consistait essentiellement dans un ascétisme des plus sévères, qui a donné son nom à l'école dont il fut le fondateur. Ses disciples se nommaient Encratites ou Hydroparastes comme repoussant l'usage du vin, même dans l'eucharistie. Le fruit défendu dans le paradis était, selon lui, le mariage, qu'il traitait de corruption et de débauche et qui avait fait condamner Adam. Il retranchait des Évangiles tout ce qui supposait Jésus né de David selon la chair, le regardait comme le type de la vie célibataire et ascétique et puisait probablement les principes qu'il lui attribuait dans quelque évangile apocryphe type de son διὰ τεσσάρων le seul qu'il admit, à moins que celui-ci ne fût, comme l'ont supposé quelques auteurs, une courte harmonie des quatre Évangiles.

Enfin quelques historiens [2] rangent parmi les écoles gnostiques de

[1] Les œuvres de Bardesane ont été retrouvées en syriac parmi les manuscrits des couvents égyptiens, acquis par le British Museum. Il avait écrit un ouvrage intitulé περὶ εἱμαρμένης (du destin) pour combattre les fausses conséquences qu'on aurait pu tirer du gnosticisme au préjudice du libre arbitre. Eusèbe (*Préparation évangélique*, VI, 8) en cite un fragment.

[2] Voyez *Real-Enc.*, IX, 318; *Enc. des sciences relig.* VII, 172. Burkardt, *Les nazoréens ou mendéens.*

Syrie celle des soi-disant disciples de saint Jean-Baptiste, dont l'œuvre se serait ainsi continuée sans avoir été absorbée par celle de Jésus. Le quatrième Évangile signale en effet, çà et là[1], aussi bien que les Actes des apôtres[2], des groupes où l'on est tenté de reconnaître dans la personne de Jean le Messie lui-même et qui feignaient d'ignorer qu'il y eût eu un baptême d'esprit. Ils auraient joint plus tard à l'ascétisme de leur maître des doctrines théosophiques empruntées à la religion de Zoroastre, et d'autres encore formant un système cosmologique à la fois dualiste et émanatiste fort embrouillé. Ils se nommaient eux-mêmes *Mendéens* et les plus distingués d'entre eux, *Nazoréens.* Ils qualifiaient Jean-Baptiste du nom de père et de celui d'apôtre de la lumière et voyaient en lui l'éon Amesch, incarné pour combattre l'empire des ténèbres, qu'ils opposaient, comme Saturnin, à l'empire de la lumière. Jésus appartenait bien aussi à ce dernier royaume, mais il ne tenait sa mission que des esprits sidéraux qui l'avaient choisi pour leur prophète. Les mendéens avaient trois grandes fêtes, celle d'Adam et de la création au commencement de l'année, celle de Jean-Baptiste et celle du baptême, pendant laquelle ils se rebaptisaient et se faisaient oindre, puis célébraient ensemble un repas de charité où l'on distribuait du pain et du vin. Au dix-septième siècle des missionnaires carmélites crurent avoir retrouvé des restes de cette secte en Syrie et en Perse, notamment à Bassora et à Bagdad; ses membres se désignaient eux-mêmes comme disciples de saint Jean-Baptiste. Ils habitaient autrefois près du Jourdain d'où les mahométans les ont chassés. On en comptait alors vingt mille familles; aujourd'hui ils se trouvent réduits à quinze mille individus disséminés surtout au sud de Bagdad. Mêlés avec les mahométans, ils s'en distinguent à peine. Ils ont renoncé à leur ascétisme au moins sur l'article du mariage, car quelques-uns possèdent même deux femmes. Un de leurs livres sacrés, en dialecte araméen, fut publié à Londres en 1815.

b. *Gnostiques égyptiens.*

Si le dualisme dominait chez les gnostiques de Syrie, le système panthéiste de l'émanation dominait au contraire chez ceux d'Égypte, qu'on désigne aussi sous le nom de gnostiques alexandrins ou hellé-

[1] Jean, I, 19-25, 35; III, 22-26.
[2] Actes, XIX, 1-3; XVIII, 25.

nistes. Telle était en effet la teinte que devait imprimer aux gnostiques de cette contrée le voisinage des écoles théosophiques juives et païennes. Il faut aussi tenir compte de l'influence qu'exerça sur eux la religion égyptienne, fondée sur le système des émanations, et qui était florissante alors; on sait que ses doctrines mystérieuses reposaient sur le panthéisme. Ce n'est pas que les gnostiques d'Égypte repoussassent entièrement les théories de ceux de Syrie et les systèmes empruntés au haut orient ou à la cabale; mais ils y joignaient de nouveaux éléments, et, en général, leurs théories cosmogoniques furent infiniment plus compliquées. Elles furent aussi plus riches en symboles, ces théosophes empruntant volontiers ceux des grecs et des égyptiens. Une autre différence se trouve aussi dans leur morale, où l'ascétisme dominait bien moins que dans les systèmes syriens, et qui penchait plutôt vers l'antinomisme.

Basilide fut le fondateur de leur première école; quelques-uns, Irénée en particulier, le font naître en Syrie et ont cru trouver dans son système d'assez notables traces de dualisme, pour que Ritter l'ait classé parmi les gnostiques dualistes; mais Hippolyte, mieux informé qu'Irénée, le déclare égyptien [1] et tranche ainsi la question. Au reste, les partisans de son origine syrienne reconnaissent qu'il se rendit de bonne heure à Alexandrie, où il fixa son séjour et y modifia considérablement ses idées pour les conformer à celles de Platon. En conséquence, la plupart, et Eusèbe en particulier [2], n'ont pas hésité à regarder son école comme la première des écoles idéalistes d'Égypte. On peut, au reste, si on le veut, la considérer comme formant la transition entre ces deux grandes familles. C'est sous le règne d'Adrien, entre 125 et 135, que fleurit Basilide.

Son principe du bien était le Dieu *ineffable* [3], dont aucune désignation ne peut donner l'idée. Il créa par sa parole le germe du monde ou cahos, composé de trois éléments : le pneumatique ou divin, l'hylique son opposé, et le psychique, l'intermédiaire entre les deux premiers. Le pneumatique s'élève d'abord, triple dans son essence, et dont la partie la plus éthérée donne naissance à un premier groupe de sept puissances,

[1] Hippolyte, *Adv. hær.*, VII, 27.
[2] Eusèbe, *Chron. ad Adrian.*, 17.
[3] Basilide l'appelle le *néant*, ὁ οὐκ ὢν Θεός.

à la tête desquelles était l'esprit (le νοῦς), d'où étaient émanés successivement le logos, la sagesse, la force, la justice et la pensée, qui, avec le Dieu suprême, formaient la première ogdoade rappelant les huit dieux des égyptiens. De cette première en émanait une seconde, de celle-ci une troisième et ainsi de suite, jusqu'au nombre astronomique de 365, correspondant aux 365 dieux égyptiens, et que Basilide désignait mystiquement par le mot d'Abraxas, dont les lettres en grec forment cette quantité. Ils gravaient ce mot sur des pierres qu'ils portaient sur eux en guise de talismans, croyant sans doute s'assurer ainsi la faveur de toutes les intelligences célestes composant le *Plérôme*[1].

D'après une idée empruntée aux Perses, la paix profonde du Plérome avait été troublée au bout de quelque temps par une invasion des puissances de ténèbres qui, ayant entrevu le royaume de lumière, aspirèrent à s'en emparer. Pour rétablir l'harmonie du monde et la pureté du domaine intellectuel, le Dieu suprême créa, par l'intermédiaire du chef (ἄρχων) de l'ogdoade inférieure, le monde visible destiné à servir comme de laboratoire pour l'épuration (διάκρισις) qu'il méditait. De là vient que dans le système de Basilide, notre monde, tout éloigné qu'il est de l'essence suprême, en réfléchit encore l'image ; aussi Basilide reconnaissait-il dans tout ce qui s'y passait les soins de la Providence, et prononçait quelquefois, dit-on, cette parole surprenante dans une bouche gnostique : « Il n'est rien que je ne fisse plutôt que d'accuser la Providence ; les injustices mêmes et les désordres que le monde nous offre ne sont que des épreuves nécessaires à l'œuvre d'épuration voulue par le Très-Haut, et exciteraient notre admiration bien plus que notre surprise, si nous pouvions embrasser l'enchaînement des causes et des effets. » L'homme en particulier, à l'âme duquel les mauvais esprits avaient associé une âme animale et irrationnelle, chargée de principes matériels, et qui avait besoin de s'en purifier, était conduit dès le commencement du monde, sous la direction de l'ἄρχων du monde visible et de ses anges, dans une série de migrations ou de métempsycoses destinées à le dégager de cet alliage. Mais ce moyen n'eût point suffi, si Dieu ne lui eût envoyé pour rédempteur le νοῦς, son éon premier-né, qui s'unit à l'homme Jésus au moment de son baptême et vint révéler aux hommes le haut rang qu'ils tenaient de leur origine et leur apprendre

[1] Voy. dans l'ouvrage de Matter des échantillons de ces pierres gravées.

à s'y élever par la foi. Par ce mot, Basilide entendait une sorte d'intuition spirituelle où l'homme ne hait, ni ne désire plus rien, mais, comme Dieu lui-même, aime tout. L'ascétisme était un moyen de s'élever à cet état; Basilide cependant le prescrivait avec moins de rigueur que ne le faisaient les gnostiques syriens : il n'excluait point le mariage. Agrippa Castor, qui l'a réfuté[1], l'accusait même d'enseigner que c'était une chose indifférente de goûter des viandes sacrifiées aux idoles, et de renier sa foi en temps de persécution. Basilide paraît donc avoir été un de ces gnostiques que Tertullien censurait dans son *Scorpiaque*.

Du reste, moins anti-judaïsant que les gnostiques de l'école syrienne en général, il admettait la première révélation sans reconnaître toutefois qu'elle renfermât la vérité dans sa pureté intégrale. Il regardait les écrits apostoliques eux-mêmes comme insuffisants, en tant que supposés ou altérés, et c'était dans la tradition secrète de Glaucias, interprète de saint Pierre, dans celles de l'apôtre Matthias[2], et dans les prophéties de Barcoph, qu'il fallait chercher le véritable sens de l'Évangile, tel que Basilide lui-même l'avait exposé dans ses ἐξηγήματα.

Basilide avait soin, comme tous les théosophes, de piquer la vanité et la curiosité de ses adeptes, en ne leur communiquant que par degrés sa doctrine, dont il réservait la partie la plus mystérieuse aux seuls initiés. A l'exemple de Pythagore, il éprouvait par cinq années de silence ceux qui aspiraient à ce dernier grade[3]. Selon Irénée, sur mille disciples, il n'admettait guère qu'un seul initié. Le plus célèbre de ses disciples fut son fils Isidore, qui enseigna comme lui à Alexandrie, et porta encore plus loin que lui les combinaisons de systèmes grecs et orientaux.

La secte des basilidiens, quoique assez nombreuse dans l'origine, déclina graduellement jusqu'au IVme siècle, au delà duquel on n'en trouve plus que de faibles rejetons. Quelques-uns de leurs talismans retrouvés en Espagne ont fait croire que leur doctrine s'était répandue dans ce pays. Une division de cette secte donna dans un ascétisme plus prononcé et établit une opposition plus tranchée entre l'Ancien et le Nouveau Testaments. C'est celle dont les adeptes sont qualifiés par Neander

[1] Eusèbe, IV, 7.
[2] Hippolyte, *Adv. hær.*, VII, 20.
[3] Eusèbe, IV, 7.

de *faux basilidiens.* Ils portaient le mépris pour la Loi jusqu'à une sorte d'antinomisme et, selon Porphyre et Épiphane, substituaient à la doctrine de Basilide, dont la tendance était morale, des principes fort relâchés. Ils pensaient que les hommes parfaits n'étaient assujettis à aucune loi, que leur âme était trop élevée au-dessus du monde matériel pour être affectée par les passions de la chair, et qu'ainsi leurs actions étaient indifférentes. Nous verrons de tels principes reproduits par d'autres écoles égyptiennes, en particulier dans celle de Valentin.

Si le système de Basilide a paru compliqué comparativement à ceux des gnostiques de Syrie, celui de Valentin le paraîtra bien davantage[1]. Aucun gnostique n'a déployé dans la conception de ses théories plus de fécondité, dirai-je, ou plus d'audace et plus d'excentricité d'imagination, et n'a plus complaisamment brodé sur les thèmes fournis par le philonisme et la cabale, en sorte, comme l'observe M. Vacherot, que l'élément oriental n'y prédomine pas seulement, mais y absorbe le principe chrétien. La complexité de son système, l'éclat qu'il eut de son temps, le grand nombre de docteurs chrétiens qui le combattirent et le scandale qu'il causa, puisque Valentin paraît être le premier gnostique qui ait été formellement excommunié à Rome, nous obligent à l'exposer avec plus d'étendue que les précédents, comme un échantillon de l'échafaudage métaphysique arbitrairement élevé par ces sectaires.

Valentin, né en Égypte dans le IIme siècle et élevé dans le christianisme, avait été instruit en même temps dans les doctrines théosophiques qui étaient alors en vogue à Alexandrie, et avait particulièrement étudié le système de Basilide. Ce fut l'an 136 qu'il commença à se faire connaître par son enseignement et par quelques ouvrages dont il ne reste que de légers fragments. C'est de son voyage à Rome, vers l'an 140, que date véritablement le bruit que fit son système[2]. Moins libre dans cette capitale qu'il ne l'avait été dans la patrie des théosophes, malgré son désir de rester attaché à l'église dominante, il fut excommunié par trois fois, vers 144, et finit par se rendre en Chypre, où il répandit sa doctrine avec plus de succès. Il mourut vers l'an 160.

Outre la théosophie orientale et le platonisme, Valentin mit encore à

[1] Hippolyte, *Adv. hær.*, VI, 22 et suiv.
[2] Eusèbe, IV, 11.

contribution pour ses théories la doctrine des pythagoriciens et celle des stoïciens ou du moins fit usage de quelques-uns de leurs symboles et de leurs formules [1]; il fit aussi de nombreux emprunts à la doctrine mystérieuse des prêtres d'Égypte. L'idéalisme émanatiste y domine plus que dans aucun des systèmes précédents et y exclut même entièrement le dualisme; la chaîne des émanations de l'Être suprême par des dégradations successives va jusqu'à se perdre dans le vide et les ténèbres, et c'est dans la dernière de ces dégradations, c'est dans l'annulation absolue de l'élément divin qu'il cherche l'origine du mal dans le monde; c'est le κένωμα qui fait opposition au πλήρωμα. Voici une courte analyse de ce système tel qu'il est exposé par Irénée, Hippolyte, Tertullien, etc.

D'après Valentin, la source de toute existence spirituelle est le βυθός, abîme de perfection, être infini, insondable, ineffable, qui a quelque rapport avec l'Amoun, dieu suprême des prêtres égyptiens [2]. De sa substance éternelle, et par le déploiement de ses perfections est sortie la chaîne des êtres intellectuels, que par cette raison Valentin appelle διαθέσεις, αἰῶνες, δυνάμεις et sur les rapports desquels il a présenté une théorie plus fantastique qu'aucune des théories gnostiques antérieures. Il admet comme Bardesane le principe des émanations par couples [3] ainsi que celui de la procession des intelligences célestes par voie de génération, principe admis dans les anciennes cosmogonies égyptiennes. De même qu'Amoun, par son union avec la déesse Neith, avait produit d'autres intelligences, de même le Bythos, en s'unissant avec son premier éon, Ennoia, nommé aussi Charis [4], avait donné naissance à *Nous*, son fils unique, et à la Vérité, compagne de celui-ci. De cette première tétrade, source de toutes choses en découlait une seconde, formée d'abord des couples de Logos et de Zoé et de celui d'Anthropos et d'Ecclesia, par lequel ils se révèlent. De la réunion de ces deux tétrades résulte une ogdoade correspondant, comme celle de Basilide, aux huit dieux supérieurs des égyptiens. Ici se bifurquait la série des éons imaginée par Valentin. De Logos et de Zoé sortait par cinq syzygies ou couples une décade et d'Anthropos et d'Ecclesia sortait par six syzygies une dodé-

[1] Hippolyte, l. c., VI, 29.
[2] Tertullien, *Adv. Valent.*, c. 7.
[3] συζυγίαι.
[4] Tertullien, ibid.

cade moins relevée, moins rapprochée de Dieu que la décade, ce qui faisait quinze couples et trente éons, ni plus ni moins. Pourquoi pas cinquante, demandait Tertullien, et pourquoi cette fécondité éonienne s'arrêta-t-elle au trentième? Et pourquoi après Ecclesiasticos et Macariotes, Telethos et Sophia, ne voyons-nous pas figurer des couples tout aussi bizarrement désignés [1]? Ce n'est pas l'imagination de Valentin qui a dû se trouver en défaut; mais probablement ce nombre de trente était consacré dans la théogonie égyptienne.

Tout allait bien dans le Plérome, lorsque tout à coup, dans un accès d'orgueil spirituel, le trentième éon, Sophia, dédaignant Telethos, son époux, se prit d'un désir immodéré de contempler Bythos et de s'unir à lui. Il s'établit en elle une lutte si violente qu'elle en eût été anéantie, si Dieu n'eût envoyé à son secours l'éon Horus, génie de la délimitation, qui n'existait point tant que l'harmonie subsistait dans le Plérome et qui ne reçut l'être que pour la rétablir. Il n'eut qu'à prononcer le nom mystérieux de *Iao* pour faire rentrer Sophia dans les limites de son être; aussi, de même que les basilidiens avaient leurs Abraxas, les valentiniens eurent pour talismans des pierres précieuses sur lesquelles était gravé le nom de *Iao* [2]. Les autres éons de la dodécade avaient tous ressenti plus ou moins la même passion et les mêmes angoisses que Sophia; il fallut aussi les faire rentrer dans l'ordre, ce fut l'affaire de l'éon Christos et de sa compagne le Pneuma, tous deux émanés du *Nous*. Les éons du Plérome, rétablis ainsi dans leur harmonie primitive, résolurent dans leur reconnaissance de glorifier Bythos par une création, qui réunirait tout ce que leur nature offrait de plus parfait : ce fut l'éon masculin Jésus [3], premier-né de la création et qui fut pour le monde inférieur ce que Christos avait été pour le monde supérieur; aussi en prit-il le nom. Tel fut le dénouement du drame qui se joua dans le Plérome. *Et nunc valete et plaudite,* dit Tertullien [4].

Pendant ce temps, que se passait-il en dehors du Plérome? Sophia, durant les ardeurs de sa passion pour Bythos, avait enfanté seule [5],

[1] Tertullien, *Adv. Valent.*, c. 8.

[2] M. Matter en a décrit un assez grand nombre. Voyez son *Hist. du gnosticisme*, pl. X, fig. 1, 2, 3, 6, pl. III, fig. 1, 5, etc. Voyez *Ursprung des Gottes-Namen:* Ἰαῶ. *Zsch. f. hist. Theol.* 1875. C'est l'équivalent du nom de Jéhovah; aussi plusieurs talimans valentiniens portent-ils *Iaô Sabaoth.*

[3] Hippolyte, VI, 32.

[4] Tertullien, *Adv. Valent.*, c. 13.

[5] Hippolyte, VI, 30.

comme la poule, dit Tertullien, ou, selon Hippolyte, voulant imiter le Père et enfanter seule comme il l'avait fait, elle mit au monde une fille, éon féminin informe et dégradé, auquel Valentin donne le nom de *κάτω σοφία* ou *προυνείκος*, et qui correspond à l'Achamoth de la cabale. N'ayant pu suivre sa mère quand celle-ci retourna dans le Plérome, désespérée, elle se précipita dans le cahos et se confondit avec lui, mais secourue par l'éon Jésus dont elle était destinée à devenir la compagne, elle donna naissance à trois principes ou éléments divers, l'un pneumatique, un second psychique, un troisième hylique ou matériel; avec le second, auquel elle adjoignit une âme conçue pendant son désespoir, elle forma le démiurge ou créateur qui, à son tour, aidé par elle et par l'éon Jésus, forma, en séparant les deux autres principes, six mondes ou régions diverses ayant chacun une intelligence chargée de le gouverner. Les larmes que Sophia Achamoth avait répandues devinrent les ruisseaux et les sources de la terre, son sourire, lorsqu'elle se rappela l'esprit de Christ, devint la lumière, etc.[1]. Voilà par quel long détour et par quelles bizarres fictions, Valentin partait du Bythos, principe de toute existence pour arriver au monde matériel; telle était, selon lui, l'imperfection de ce monde et l'incompatibilité entre la matière et l'esprit qu'il fallait, pour arriver de l'un à l'autre, cette longue chaîne de fictions. Assistons maintenant à la formation et aux destinées de l'homme, telles que Valentin les décrit, suivant, à ce qu'il croyait, le récit de la Genèse.

Le démiurge, le Dieu des juifs, avait fait l'homme à sa propre image et par conséquent fort imparfait, selon ces paroles : « Il forma l'homme de la poussière de la terre; » mais, sans le vouloir, il lui fit part d'un rayon de lumière divine que Sophia lui avait communiqué. Le voyant alors bien meilleur qu'il n'avait voulu le créer, plein de jalousie, il lui défendit de toucher à l'arbre de la science du bien et du mal, et comme l'homme ne put observer cette défense, il le précipita de la région du paradis dans ce monde matériel et grossier où il fut soumis à l'influence du principe hylique, et où il se serait dégradé de plus en plus s'il n'était fortifié sans cesse par une vertu invisible que lui communique la Sophia supérieure. Tous ceux qui suivent la lumière se spiritualisent de plus en plus et se rendent dignes ainsi d'avoir part à la délivrance

[1] Tertullien, *Adv. Valent.*

effectuée par le Sauveur, qui viendra affranchir tout ce qui est conforme à la nature divine. D'après cela, Valentin distinguait trois classes d'hommes : les hyliques (savoir les païens), qui périssent tout entiers, les psychiques qui, animés d'un principe moral, mais incapables de s'élever au monde supérieur, ne parviennent qu'au royaume du démiurge, c'est-à-dire à un degré de félicité très inférieur (c'étaient les juifs et beaucoup de chrétiens de l'Église catholique), enfin les pneumatiques qui, portant en eux-mêmes des germes de vie divine, parviendront un jour à la perfection ; ce sont les vrais chrétiens, savoir les gnostiques.

Chacun des six mondes formés par le démiurge a son rédempteur spécial, offrant l'image plus ou moins parfaite du *Nous* ou Sauveur suprême. Le nôtre, c'est l'éon Jésus formé des trois principes, plus du Sauveur supérieur, qui s'unit avec lui à son baptême, mais qui le quitta avant le jugement de Pilate, en sorte qu'il n'y avait en Jésus que les principes psychique et hylique qui eussent souffert sur la croix pour la rédemption des psychiques ; quant aux pneumatiques, ils ont été rachetés par l'union de Jésus avec le Sauveur supérieur qui leur a communiqué par lui la lumière du Plérome et inspiré le désir de s'unir aussi au Christ supérieur pour préparer eux-mêmes la conversion de tout le genre humain, l'œuvre de l'épuration générale et le rétablissement final de toutes choses. A ce moment, l'ordre actuel cessera ; le feu caché dans le monde en sortira de tous côtés, consumera la matière avec tous les êtres qui lui seront encore asservis. Les esprits qui seront parvenus à une entière maturité, les pneumatiques entreront dans le Plérome, conduits par le Sauveur, qui y introduira son épouse Achamoth, tandis que les psychiques demeureront satisfaits de leur union avec le démiurge et le Christ psychique sur les frontières du Plérome.

Valentin eut en Égypte, à Rome et dans l'île de Chypre un grand nombre de disciples qui, tous, introduisirent dans son système d'assez grandes modifications. Les principaux furent Secundus, Épiphane, Isidore, Ptolémée, Héracléon et surtout Marcus [1]. Ce dernier usait de symboles cabalistiques ou pythagoriciens, désignant les éons par des lettres, les tétrades par des mots de quatre lettres, les décades par des mots de dix, etc.

[1] Sur ces différents adeptes de la gnose égyptienne, voyez Bunsen, *Hippolyte*, et sur Ptolémée, Stieren, *De Ptol. Gnost. ep. ad Flor.*

Ce qui distingue la doctrine valentinienne sous le point de vue moral, c'est une tendance idéaliste poussée à l'excès, et par suite l'indifférence absolue pour tout ce qui ne touche pas à la connaissance, et l'apathie, ou la délivrance de toute disposition passive de l'âme, considérée comme le partage sublime des gnostiques. La connaissance des mystérieux enseignements de Valentin déliait ses disciples du joug de tout précepte moral, en particulier du devoir du martyre. C'est contre eux spécialement que Tertullien écrivit son « Scorpiaque[1]. » Chez quelques-uns, Marcus entre autres, l'antinomisme fut poussé jusqu'à l'immoralité. Irénée, Hippolyte, Eusèbe nous ont révélé les rites honteux et les odieux prestiges à l'aide desquels Marcus initiait les femmes à ses doctrines et les faisait céder à ses passions[2]. Ses condisciples, Théodote et Alexandre, essayèrent, sans beaucoup de succès, de combattre ces tendances antinomiennes. Du reste, la secte des valentiniens commença d'elle-même à s'éteindre dès la fin du IVme siècle et au milieu du Vme elle ne comptait déjà plus que de faibles rejetons.

La secte des *ophites* ou *naasséniens* eut avec elle la plus grande analogie. Ce qui la distinguait surtout et lui fit donner ces noms, ce fut le rôle étrange qu'elle assignait au serpent dans le système cosmique[3]. Jaldabaoth (fils des ténèbres ou cahos), qui dans le système des ophites remplit les fonctions de démiurge ou créateur, et représente le Dieu des juifs, indigné de ce que l'homme, par les intrigues de Sophia, était plus parfait qu'il n'avait voulu le créer, grâce au principe pneumatique dont elle l'avait doué, et voulant le détacher complètement de sa protectrice, lui défendit de manger le fruit de l'arbre de la science qui l'aurait mis en communication avec le monde supérieur. Sophia se vengea en envoyant au premier homme son génie bienfaisant, Ophis, sous la figure d'un serpent, pour l'engager à violer cette loi perfide[4]. Jaldabaoth, pour se venger à son tour, précipita l'homme dans la

[1] Voy. aussi son traité *Adv. Valent.*, c. 30.

[2] Irénée, *Cont. hær*, I, 21; Hippolyte, *Adv. hær.*, VI, 40; Eusèbe, *Hist. eccl.* IV, 11.

[3] *Ophis* en grec, *Naasch* en hébreu désignaient le serpent. — Voy. Hippolyte, *Adv. hær.*, V, 6; Irénée, *Cont. hær.*, I, 305.

[4] Cette fiction, comme le remarque M. de Pressensé, était parfaitement conséquente avec le système des gnostiques qui faisait de la connaissance le commencement de la perfection et la condition du salut.

matière. Les rôles se trouvaient ainsi intervertis. Les ophites empruntaient probablement cette manière de considérer le serpent de la Genèse soit aux égyptiens qui faisaient du serpent Cneph le bon génie, soit aux phéniciens, soit peut-être aussi au récit du serpent d'airain dans le désert, auquel les ophites faisaient quelquefois allusion. Aussi gravaient-ils son image sur des pierres précieuses qui leur servaient d'amulettes; ils avaient aussi des anneaux en forme de serpents à tête de lion [1]. Ils faisaient en outre consacrer la sainte Cène par des serpents apprivoisés, qu'ils nourrissaient à cet effet dans leurs chapelles, et dans lesquels ils voyaient des emblèmes de Christ. Enfin [2], ils avaient des formules de prières avec lesquelles ils contraignaient les esprits supérieurs et obtenaient d'eux le passage des âmes dégagées des corps à travers les diverses sphères jusqu'au Plérome. C'était un emprunt fait aux Perses et à leurs mystères mithriaques. Origène nous a conservé [3] des formules théurgiques avec le diagramme ou tracé des sphères célestes qu'elles aidaient à franchir [4].

Les ophites se divisaient en deux sectes, les *séthiens* et les *caïnites*, d'après le point de vue sous lequel ils considéraient les patriarches de l'ancienne Alliance. Les premiers voyaient dans la rivalité d'Abel et de Caïn la lutte des psychiques, formés par le démiurge, avec les hyliques, formés par le principe du mal. Ceux-ci étant demeurés vainqueurs en Caïn, Sophia remplaça Abel par Seth, auquel elle communiqua la lumière divine et qui devint ainsi le chef des hommes pneumatiques que Sophia sauva du déluge [5].

Tandis que les séthiens révéraient ainsi les patriarches de l'ancienne Alliance, les caïnites, plus conséquents, poussant plus loin encore le système d'interprétation particulier à la secte entière, entreprenaient de

[1] Voy. les planches annexées à l'histoire du gnosticisme de M. Matter. On a trouvé un grand nombre de ces pierres et de ces anneaux.

[2] Matter, ibid., t. II, p. 234.

[3] Origène, *Cont. Cels.*, VI, c. 24-36.

[4] Hippolyte (l. c., V, 19-22) donne beaucoup de détails sur cette secte et sa cosmogonie absurde, qu'elle prétendait aussi fonder sur les poèmes de Linus et d'Orphée.

[5] A l'exposé des doctrines des séthiens, Hippolyte (VI, 23) joint celle de Justin, auteur d'un livre intitulé « Baruch, » où se trouvait une histoire fabuleuse, renouvelée d'Hérodote. La séduction d'Ève par le serpent lui paraissait figurée par celle de Léda, et figurer à son tour l'entrée du Logos dans le sein de la Vierge.

relever et d'exalter tous les hommes que le judaïsme avait flétris, après Caïn, Cham, Ésaü, Coré, Dathan et jusqu'aux habitants de Sodome. C'étaient, selon eux, des hommes issus de la race supérieure de Sophia Achamoth et du serpent, et dont les efforts tendaient à s'affranchir des lois étroites et tyranniques de Jaldabaoth. Ceux, au contraire, pour lesquels le Dieu des juifs avait montré tant de prédilection, Abel, Noé et Jacob, étaient des êtres faibles, soumis aveuglément à sa domination, et qu'en conséquence les hommes forts firent très justement périr quand l'occasion s'en présenta.

Outre les sectes ophites déjà mentionnées, Hippolyte nous a fait connaître celles des *monoïmes*, en particulier celle des *pérates*, ainsi nommés de περάω traverser, parce que, selon eux, les âmes ne font que traverser les corps, de même que les Hébreux traversèrent la mer Rouge pour se rendre dans le désert, c'est-à-dire hors du séjour de ce qui périt, et entrer dans celui du Dieu du salut. Or, ce Dieu, c'est le serpent qui tint à Ève le discours le plus sage. Aussi Moïse le fit-il élever dans le désert. C'est le grand principe dont il est dit : « Au commencement était le Verbe, » etc. Selon les pérates, le monde est un, mais il est néanmoins divisé en trois, et cette division s'applique à tout : trois dieux, trois verbes, trois esprits, un Christ à trois corps, empruntant aux trois parties du monde ses pouvoirs, en sorte qu'en lui habite la plénitude de la divinité.

La division qui régnait entre les ophites et le discrédit qu'une partie d'entre eux s'attirèrent par leur immoralité, n'empêchèrent point leur parti de subsister jusque dans le VIme siècle. Vers l'an 150, ils étaient sans doute encore nombreux et accrédités, puisque Celse affectait de les confondre avec les catholiques. Les caïnites furent ceux qui se maintinrent le plus longtemps ; en 536, Justinien publia des édits contre eux.

L'école de Carpocrate, la quatrième de celles d'Égypte, n'acquit point la même importance que les autres écoles gnostiques, mais elle eut une couleur plus tranchée qu'aucune d'elles par sa tendance franchement antijudaïque et antinomienne. Matter [1] fait des *carpocratiens*, des *prodiciens*, etc., une cinquième classe qu'il nomme *sporadiques*, comme dis-

[1] *Histoire de la philos.*, 1854-57.

persée en différents pays. Mais elle est plus connue sous le nom de son fondateur. Celui-ci, né ou du moins résidant à Alexandrie et élevé dans le christianisme, était contemporain de Basilide et de Valentin dans la première moitié du IIme siècle. Outre Jésus-Christ, qu'il reconnaissait comme fils de Joseph quant au corps, il révérait tous les grands philosophes de l'antiquité, mais surtout Zoroastre. Ses disciples élevaient des statues en leur honneur. Carpocrate montrait peu de respect pour l'Ancien Testament, n'admettait d'autre évangile que celui de saint Matthieu et expliquait arbitrairement le reste des Écritures. Dans son système dogmatique, plus simple que celui des autres gnostiques, il mettait à la tête de tous les êtres la monade supérieure[1] de laquelle étaient émanées toutes choses et où toutes choses devaient rentrer. Du reste, il s'inquiétait peu de déterminer par quelle généalogie d'éons était comblé l'intervalle entre le premier être et la matière; mais il affirmait que c'était dans un état de révolte contre la monade que les éons inférieurs avaient formé ce monde. Aussi regardait-il leurs lois comme souverainement injustes et exhortait-il l'homme à les enfreindre; mais il ne le pouvait que par la gnose ou science des carpocratiens dont le principal bienfait est d'élever l'homme, non seulement au-dessus des lois du monde, mais encore de tout ce que le vulgaire appelle religion, ainsi que de toutes les formes et règlements extérieurs, et de rendre l'homme semblable à Dieu par la paix parfaite qu'elle établit en lui. La rédemption opérée par Jésus consistait premièrement en ce que, doué d'une force de réminiscence prodigieuse, qui lui permettait de se rappeler les types que son âme avait contemplés dans le monde supérieur, il s'est affranchi des lois élémentaires et a renversé la religion de l'imparfaite divinité des juifs. Les carpocratiens révéraient un portrait de Jésus-Christ, qu'ils prétendaient avoir été fait par ordre de Pilate[2]; du reste, ils se croyaient, grâce à la gnose, revêtus d'un pouvoir pareil à celui du Sauveur. Conséquemment, ils regardaient la prière et les bonnes œuvres comme choses indifférentes, et ceux qui leur attribuaient quelque prix, comme esclaves des génies inférieurs; ils méprisaient enfin toute législation morale, et, trop conséquents avec leur doctrine, se permettaient des dérèglements qui firent le plus grand tort aux chrétiens de leur

[1] πατήρ ὅλων, πατήρ ἄγνωστος.

[2] Irénée, I, 25. Hippolyte, l. c., VII, 32.

temps[1]. C'est de là qu'Eusèbe fait provenir plusieurs des noires calomnies répandues parmi le peuple. Épiphane, fils de Carpocrate, poussa jusqu'au bout les corollaires logiques de ses enseignements, en soutenant la communauté des biens, du sol et même celle des femmes. Les biens de ce monde, selon les desseins de la justice suprême, comme les émanations du soleil, devaient être communs à tous. Les mauvais anges ont aboli cette disposition, se sont érigés en dieux nationaux, ont fondé les états, institué les lois politiques et morales sous les formes juives aussi bien que païennes, limité la communauté des biens par l'institution de la propriété, celle des femmes par le mariage; ainsi, selon la déclaration de Paul, par la loi ils ont provoqué et fait abonder le péché, le vol et l'adultère; il faut revenir à l'unité et à la communauté primitive, c'est ce que Platon, Pythagore, Aristote chez les grecs et Jésus chez les juifs ont eu le mérite d'articuler dans leurs systèmes. Les maximes d'Épiphane à cet égard sont professées dans une inscription gréco-phénicienne, revêtue de symboles grotesques qui décèlent son origine, quoiqu'elle porte la date évidemment controuvée de la troisième année de la quatre-vingt-sixième olympiade[2]. On y lit en substance que la communauté des biens et des femmes est la source de la justice divine, etc. C'est sans doute mal à propos qu'on a conclu de ces principes que la communauté absolue fût régulièrement et systématiquement établie dans une secte qui se maintint pendant plusieurs siècles et se propagea en Syrie, en Égypte et dans la Cyrénaïque, province où, assurément, l'autorité n'eût point toléré un tel désordre. Irénée lui-même n'ajoute point foi à tous les bruits répandus touchant des actes immoraux et impies qui se seraient commis dans leurs assemblées religieuses. Tout au plus peut-on accuser une ou deux de leurs communautés et celle en particulier qui portait le nom d'Adamites, et qui, répandue dans le nord de l'Afrique, prétendait rétablir par la nudité des deux sexes l'innocence primitive. Toutes, au reste, partageaient plus ou moins les principes immoraux de leur chef et les noms de plusieurs d'entre elles y font allusion. L'histoire mentionne en particulier les *prodiciens*, qui rejetaient non seulement toute loi, mais tout culte extérieur, les *phébionites*, les *borboniens* ou *borboriens*, ainsi nommés du

[1] Eusèbe, IV, 7.
[2] Voy. Matter, l. c., t. III, 293, et planche.

mot βόρβορος (fange), à cause de leur cynisme (Épiphane assure que dans leurs réunions ils se livraient à la licence la plus effrénée), les *antitactes*, qui se vantaient d'anéantir le corps de la manière la plus expéditive par la volupté et la licence. Pour le pneumatique, disaient-ils, il n'y avait pas de péché; une flaque d'eau dormante peut être souillée, mais non l'océan sans limites; la loi n'était donc obligatoire que pour les psychiques; le pneumatique devait témoigner sa supériorité par la désobéissance. On applique quelquefois le nom générique d'antitactes à toutes les sectes antinomiennes dont nous venons de parler.

Ce n'est pas sans répugnance que nous promenons nos lecteurs dans ces sentiers fangeux. Mais, indépendamment des exigences de l'histoire, il importait de montrer par un exemple de plus ce qu'eussent été, sans Jésus-Christ, la morale et la religion de cette époque. Avec ces sectes immondes, en effet, la branche marcionite ou asiatique, plus imbue que les autres des principes chrétiens, va nous offrir un parfait contraste.

c. *Gnostiques d'Asie Mineure.*

De tous les gnostiques, ceux d'Asie Mineure en effet, par la pureté de leurs mœurs et la tendance pratique de leur système, se tinrent le plus près du christianisme apostolique. Aussi Hase les a-t-il qualifiés du titre de « gnostiques chrétiens. » Clément d'Alexandrie disait de Marcion, que seul entre ces théosophes, il avait établi une église, tous les autres n'ayant fondé que des écoles ou des sectes [1]. Tertullien, il est vrai, n'en parle que dans un sens peu honorable : *Faciunt favos et vespæ, faciunt ecclesias et marcionitæ* [2]. Quant à Hippolyte, il le dépeint, à raison de son dualisme, comme le plus dangereux de tous.

Marcion était né à Sinope [3] au commencement du second siècle; païen de naissance, il embrassa le christianisme probablement en même temps que son père, qui fut nommé évêque de l'église de Sinope. Lui-même se distingua par son zèle et l'austérité de ses mœurs, mais une circonstance peu connue, une liaison, dit-on, sans doute plus imprudente que coupable, avec une jeune chrétienne qui partageait ses principes ascétiques et avait comme lui fait vœu de continence, le fit

[1] διατριβαί.
[2] Tertullien, *Adv. Marc*, IV, 5.
[3] Eusèbe, IV, 11.

exclure de l'Église. Peut-être aussi les opinions théosophiques qu'il commençait à manifester contribuèrent-elles à lui attirer l'animadversion du clergé. Il se rendit alors à Rome entre 149 et 150 ou, selon Irénée, entre 151 et 161, espérant y trouver plus de tolérance pour ses idées qui étaient franchement antijudaïques. Selon quelques auteurs, il fut admis dans l'église de cette ville, à laquelle il fit un présent considérable; d'autres prétendent que dès son arrivée son père l'en fit chasser. Quoi qu'il en soit, il ne tarda guère à être excommunié, aussitôt que ses principes furent connus. Il supporta, dit-on, cette disgrâce avec patience, se faisant auprès de Dieu un mérite de ses souffrances, et ne se vengeant de ses adversaires que par les témoignages d'une bienveillante charité. Trouvant à Rome, sous le pontificat d'Hyginus[1] (139-142) un gnostique nommé Cerdon le syrien, qu'Irénée et Hyppolyte prétendent y être venu avant lui et qui fut également excommunié pour des opinions analogues aux siennes, il fit cause commune avec lui et construisit un système qui s'éloigna de plus en plus du christianisme traditionnel[2].

Marcion montrait moins d'ardeur que les autres gnostiques pour les spéculations transcendantes et métaphysiques, moins d'admiration aussi pour les doctrines mystérieuses de la Grèce, de la Perse et de l'Égypte dont ils étaient si épris. Pour lui, dont la tendance était essentiellement pratique, il déclarait qu'aucun système n'approchait de la beauté de celui de Jésus, qui seul avait su révéler le Dieu de bonté et de charité. Mais il fallait, selon lui, dégager sa doctrine des notions juives, que les apôtres y avaient introduites, faute de comprendre parfaitement les enseignements de leur Maître, et il citait en preuve, entre bien d'autres traits, leur attachement persistant à la loi cérémonielle, leur croyance au prochain avènement de Jésus et au règne terrestre de mille ans. Aussi, sans admettre d'autre source pour sa doctrine que celle où puisaient les chrétiens catholiques, et plutôt que de tordre le sens des Écritures, il en repoussait sans détour, comme autant de falsifications, tout ce qui contrariait les idées qu'il se formait du christianisme; il croyait

[1] Rome était alors, comme Paris aujourd'hui, le centre où venaient se produire tous ceux qui voulaient donner à leurs systèmes quelque retentissement. Valentin y avait enseigné comme Marcion, Plotin comme Justin, Origène, etc. (Milman, *Lat. Christianity*, I, 32.

[2] Hippolyte, loc. cit., VII, 37.

pouvoir s'autoriser, à cet égard, d'une déclaration de saint Paul qui revendiquait contre les judaïsants la liberté évangélique. Il n'admettait donc parmi les livres du Nouveau Testament que l'évangile de saint Luc et dix épîtres de saint Paul. De plus, il rejetait plusieurs fragments de ces ouvrages, les deux premiers chapitres de saint Luc, le récit de la tentation, la parabole de l'enfant prodigue, à cause des festins qui y sont mentionnés, celle des vignerons, la sixième demande de l'oraison dominicale, tous les passages où Jésus en appelle aux prophéties judaïques, le chapitre huitième de l'épître aux Romains, sauf les cinq versets où la chair est opposée à l'esprit, tout le chapitre neuvième et les deux derniers, enfin tous les fragments d'autres épîtres qui lui semblaient contraires à ses vues.

Ce système, par son ascétisme et son antijudaïsme, avait plus de rapport avec le gnoticisme syrien qu'avec celui d'Égypte. Marcion regardait le démiurge comme une des émanations les plus imparfaites du principe du bien, et opposait à celui-ci la matière ou le principe du mal dont la partie active était Satan. Selon lui, le démiurge, pour former le monde, avait emprunté au principe du mal une portion de la matière éternelle; ses intentions en le créant étaient droites, bien que bornées; mais, impuissant comme il l'était, il ne put ni maîtriser suffisamment la matière pour la forcer à se prêter à ses desseins, ni empêcher les mauvais esprits avec lesquels elle avait tant d'affinité, de gâter ses plus beaux ouvrages; il ne sut en particulier donner à l'homme, qu'il avait formé à l'image du Dieu suprême, assez de force pour résister à la funeste influence de l'élément matériel, et eut le tort, après cela, de lui intimer une défense qu'il ne pouvait observer. De là la chute de l'homme et la corruption qui en fut la suite.

Toutefois, un certain nombre d'hommes demeurèrent fidèles au démiurge; tels furent les patriarches et le peuple juif. Aussi combla-t-il ce peuple de faveurs temporelles, tout en le courbant néanmoins sous le dur joug de sa loi; il avait même résolu de lui accorder la domination sur toute la terre et, pour cela, de lui envoyer son fils qu'il annonçait par ses prophètes et qui, en réunissant les tribus éparses d'Israël, jugerait au contraire sévèrement les païens; les calamités les plus terribles allaient donc tomber sur la majeure partie de l'espèce humaine. Mais le Dieu suprême et parfait ne put permettre une telle injustice; il résolut d'appeler le genre humain tout entier à de meilleures destinées

que celles mêmes que le démiurge promettait à son peuple favori, de se révéler lui-même aux hommes, et de faire part à tous ceux qui viendraient à lui, de sa sainteté et de son bonheur. Dans ce but, il envoya le Rédempteur céleste qui, revêtant en apparence seulement une forme humaine, prenant le nom et les attributs extérieurs du Sauveur promis aux juifs, quitta les cieux supérieurs, traversa le ciel du démiurge, et parut subitement dans la synagogue de Capernaüm (c'est à ce moment que Marcion fait commencer son Évangile) et se manifesta aux juifs auxquels il s'annonça comme le fils, l'envoyé, le rédempteur, le Christ, l'oint du Dieu inconnu. Résolu de renverser la puissance du démiurge, il annonça un autre Dieu que lui, dédaigna les rites de la loi mosaïque, ne choisit pour ses disciples que des hommes étrangers aux institutions que le démiurge avait fondées et, en opposition avec la nationalité juive, fonda avec l'Église un ordre de choses tout nouveau.

C'est pour faire ressortir toutes les différences caractéristiques qui existaient entre le judaïsme et le christianisme, que Marcion avait composé son traité des « Antithèses, » dont il accompagnait son code sacré [1], et il citait, en faveur de cette opposition, la parabole du vieux vin dans les vaisseaux neufs, la déclaration que l'Éternel seul est bon, et le contraste que saint Paul établit entre l'esprit et la lettre.

Marcion semble avoir été surtout déterminé dans la formation de sa doctrine, par la couleur judaïque qu'avait le christianisme dans certaines églises de l'Asie Mineure, et par les rêveries apocalyptiques de quelques-uns de leurs docteurs; il éprouva à cet égard la même répulsion que nous verrons partagée par les pères de l'école d'Alexandrie; mais, tandis que ceux-ci cherchaient dans l'interprétation allégorique de l'Ancien Testament un moyen d'opposition mitigé contre les tendances judaïques, Marcion, plus hardi, rejetait sans hésiter dans l'Écriture, comme une inspiration du mauvais principe, tout ce qui lui semblait répugner au caractère du Dieu de l'Évangile [2]. Il était un ennemi déclaré de l'interprétation allégorique, en sorte qu'au fond l'opposition morale des lois du démiurge ou du Dieu de justice de l'Ancien Testament à celles du Dieu bon de l'Évangile, occupait dans son système une plus grande

[1] *Antitheses Marcionis*, dit Tertullien, *id est contrariæ oppositiones quæ conantur discordiam evangelii cum lege committere.*

[2] Baur, *Dogm.-Gesch.*, I, 1ter Th., 203.

place que l'opposition métaphysique entre celui-ci et le principe du mal, dont le démiurge était dupe et victime plutôt que complice. Jaloux de la puissance de cet envoyé du Dieu supérieur, le démiurge résolut de l'expulser de son royaume, et parvint à le faire mettre en croix: mais la mort ne pouvait atteindre un être purement spirituel, qui n'avait point en réalité revêtu la nature humaine. Christ ne se soumit en apparence à la mort que pour sceller l'ouvrage de la rédemption, c'est-à-dire affranchir les hommes du joug de l'ancienne loi, les soustraire au pouvoir du démiurge et les associer à sa propre félicité. Leur corps, il est vrai, périra comme appartenant à la matière, mais l'esprit de vie que Dieu a placé en eux, s'ils prennent soin de le fortifier par l'observation des règles que Christ leur a tracées, s'élèvera à Dieu sous la forme d'un corps aérien.

Or, ces règles destinées, selon Marcion, à fortifier en l'homme le principe divin, étaient celles d'un ascétisme extrêmement sévère. Elles consistaient dans le renoncement à toutes les jouissances corporelles, et la proscription de tout ce qui n'était pas rigoureusement nécessaire pour la conservation jusqu'au moment de la mort; il prescrivait donc une abstinence complète et ne permettait que l'usage du lait, du miel, de l'huile, de l'eau et du pain; il proscrivait enfin toute espèce de spectacle et ordonnait à ses adeptes la plus parfaite simplicité de mœurs. Marcion encourageait le martyre, et plusieurs de ses disciples en reçurent la couronne; Eusèbe nomme entre autres Métrodore, martyr à Smyrne, sous Marc-Aurèle [1]. Marcion défendait même la fuite en temps de persécution; ses sectateurs allaient se livrer eux-mêmes. Aussi Clément les compare-t-il aux gymnosophistes de l'Inde.

L'austérité de la morale de Marcion, reconnue franchement par Tertullien, Origène, etc., austérité qui les faisait s'abstenir des divertissements du cirque, du théâtre et de toutes les fêtes alors usitées, le courage déployé dans les persécutions par plusieurs marcionites, le prêtre Métrodore, l'évêque Asclépius, l'ascète Pierre, l'enchaînement parfaitement logique de ses principes, lui firent beaucoup de partisans et valurent à sa secte une assez longue durée. Ses disciples, néanmoins, ne s'asservirent point à suivre rigoureusement ses idées; ils puisèrent dans d'autres évangiles que celui qu'il avait reconnu; parfois aussi ils

[1] Eusèbe, IV, 15.

supprimèrent des passages qu'il avait respectés et donnèrent à quelques égards une nouvelle forme à sa doctrine. Les principaux furent Marcus, Lucain, surtout Apelles, qui se prétendait inspiré par les révélations d'une femme nommée Philomène[1], dont les enseignements se rapprochaient un peu de ceux des ophites et de Valentin, mais qui sut mieux que son maître échapper à l'excommunication.

Les marcionites propagèrent leur doctrine non seulement en Asie Mineure, à Rome et dans le reste de l'Italie, mais encore en Égypte, en Thébaïde, en Palestine, en Syrie, en Perse, en Arabie, dans l'île de Chypre, etc. Tertullien a prétendu, peut-être à la légère, que Marcion, sur la fin de sa vie, avait reconnu ses erreurs et y aurait renoncé sans sa mort prématurée. Il les trouva néanmoins assez répandues pour juger nécessaire de les réfuter dans un de ses ouvrages les plus étendus et les plus solides. Justin, Théophile d'Antioche, Philippe, Modestus, Irénée, l'avaient déjà réfuté avant lui. Au milieu du Vme siècle, les principes de Marcion étaient encore fort accrédités dans certaines contrées ; Théodoret, évêque de Cyr (Cyrrhus), en Mésopotamie, convertit un grand nombre de marcionites dans son diocèse. Au VIme siècle, nous en voyons encore quelques-uns persécutés par les empereurs de Byzance ; mais depuis lors, ils se perdent dans les rangs des orthodoxes. On a trouvé dans le Hauran les ruines d'une synagogue marcionite.

Malgré ses doctrines fantastiques et ses rêveries étranges, le gnosticisme ne laissa pas de faire pendant quelque temps d'assez grands progrès. Il offrait à certains esprits le même genre d'attrait que les mystères offraient aux païens, l'attrait d'une science privilégiée et refusée au vulgaire. Il rattachait au christianisme des spéculations métaphysiques auxquelles bien des gens regrettaient de le trouver étranger. Enfin, pour comprendre mieux encore la vogue du gnosticisme et les nombreuses écoles qu'il parvint à fonder, il faut se rappeler surtout à quel point les questions qu'il s'appliquait à résoudre occupaient alors les esprits. L'intérêt qui s'y attachait était tel que nous l'avons vu partagé même par des chrétiens judaïsants, par Cérinthe, par certains docteurs de Colosses, enfin par la secte des elkésaïtes. Le gnosticisme, qui se chargeait tout spécialement de traiter ces questions, qui promettait des solu-

[1] Hippolyte, *l. c.*, VII, 38.

tions auxquelles nul encore n'était parvenu, ne pouvait manquer de séduire des esprits qui montraient plus de curiosité dans leurs recherches que de rectitude dans leurs jugements.

Si sa théosophie réussissait moins auprès du vulgaire, il y suppléait par sa théurgie. Il avait ses philtres, ses talismans, ses amulettes, ses pierres précieuses, où étaient gravés les noms mystérieux d'Abraxas, d'Iao, ou encore le serpent des ophites, et qui, portées en guise d'anneaux, assuraient la protection des éons du Plérôme. Il avait, comme l'elkésaïsme, ses recettes contre les pièges des démons, contre les morsures des animaux venimeux, enfin, comme le valentinien Marcus, ses prestiges de parole propres à séduire les âmes simples, qu'il flattait de l'espoir de lire dans l'avenir [1].

Témoin de cette vogue des écoles gnostiques, l'Église ne mit que plus d'ardeur à les combattre. Si les sectes judaïsantes enlevaient au christianisme son caractère d'universalité en le faisant rentrer dans le sein d'un judaïsme exclusif, le gnosticisme, par une autre voie, le rétrécissait également en lui ôtant son caractère populaire et pratique. Entre ses mains, le christianisme n'eût plus été la religion destinée à l'instruction, à la consolation, à la sanctification de tous, mais une doctrine métaphysique, désertant le terrain de la foi active, des vérités nécessaires, pour se parquer dans le champ étroit de la spéculation. Une petite caste d'adeptes initiés à des doctrines qu'il ne leur était pas permis de divulguer, et que, selon les basilidiens, à peine un sur mille était admis à connaître, une foule aveugle tenue en adoration devant des secrets impénétrables pour elle, voilà ce que la gnose aurait substitué à cette vaste communauté de fidèles que l'Église avait pour mission de nourrir tout entière de la parole de vie.

Les connaissances que les gnostiques se vantaient de communiquer à leurs initiés avaient-elles du moins quelque peu du prix qu'ils leur attribuaient ?

C'était sans doute une grave question que celle de l'origine du mal, et une ambition louable que celle qui leur en faisait entreprendre la solution. Mais y donnaient-ils quelque réponse satisfaisante ? Rien de plus simple en apparence que d'attribuer le mélange du bien et du mal ici-bas à la lutte de deux principes contraires. Aussi le dua-

[1] Irénée, I, 21, 3.

lisme reparaît-il sous mille formes dans les anciens systèmes philosophiques et religieux. Mais, de toutes les explications de ce fait, il n'en est pas de moins religieuse ni de moins philosophique. C'est celle de l'ignorance qui, dans les oppositions apparentes de cet univers, perd de vue l'harmonique ensemble qu'elles concourent à former. C'est celle de l'égoïsme imprévoyant qui, jugeant tout d'un point de vue individuel et borné, qualifie de mal absolu tout ce qui, dans le présent, le contrarie et le blesse. C'est celle enfin de l'irréflexion, qui ne comprend point que l'homme, être à la fois sensible et fini, est par cela même sujet à la souffrance; que, d'un autre côté, la liberté qui en fait un être moral et responsable, implique en lui la possibilité de pécher, et que, pour le diriger dans l'usage de cette liberté, pour le conduire à ses hautes destinées, l'aiguillon de la douleur, aussi bien que l'attrait de la jouissance, est un agent nécessaire préparé par l'auteur de tout bien.

Préférera-t-on la solution des gnostiques égyptiens? Se croira-t-on plus avancé, si l'on cherche la cause du mal dans l'action d'un génie imparfait, lointaine émanation de l'essence infinie, et trop faible, trop borné pour plier la matière à ses desseins? Alors, au lieu de nous faire admirer ce monde, théâtre de tant de merveilles, et de nous élever par cette contemplation à l'adoration de l'Être plein de sagesse qui l'a formé, on ne nous y montre que l'œuvre manquée d'un misérable apprenti, on dirige notre culte vers l'insaisissable abstraction d'une substance infinie, et l'on comble l'intervalle entre elle et le monde par de longues et bizarres généalogies d'éons, êtres moitié réels, moitié fantastiques, auxquels on prête des actes et des passions imaginaires. Comme ces empiriques qui, en mêlant au hasard mille ingrédients étranges, s'imaginent composer des remèdes plus efficaces, les gnostiques, empruntant de toutes parts des hypothèses, multipliant à l'infini les couples, les émanations, les combinaisons de lettres et de nombres, s'imaginaient parvenir, mieux que par l'observation patiente des faits, à résoudre l'énigme de l'univers.

Si les ébionites méconnaissaient l'excellence du christianisme au point de vouloir le faire rentrer dans le sein du judaïsme et niaient ainsi le progrès des révélations, les gnostiques ne s'égaraient pas moins en rompant le lien qui les unissait l'une à l'autre, en détachant l'arbre de sa racine, en mettant en opposition le Dieu des juifs, créateur de ce monde, et le Dieu des chrétiens. Et pendant qu'ils séparaient ainsi vio-

lemment le christianisme du judaïsme, ils l'amalgamaient avec les croyances qui s'y prêtaient le moins, avec un mélange confus de sentences des philosophes, de fictions mythologiques, fantasquement appuyées de paroles des Livres saints. Cette méthode, au reste, était celle du syncrétisme de leur temps, et ce ne fut pas ce qui leur attira les reproches les plus sévères. Mais leur idéalisme outré, leur mépris pour le culte extérieur, leur docétisme qui réduisait à néant les faits de l'histoire évangélique, qui ôtait aux préceptes et aux enseignements de Jésus l'autorité de son exemple et le témoignage de son martyre, c'étaient là des griefs plus sérieux encore qui justifiaient les anathèmes de l'Église. Quant à leur morale, Clément d'Alexandrie l'a caractérisée en deux mots : « Ces sectes, disait-il, donnent dans l'un ou l'autre de ces écueils, d'une coupable indifférence ou d'une abstinence exagérée qui touche à l'impiété[1]. » C'étaient là en effet les deux excès où nous avons vu tomber d'une part les sectes dualistes syriennes et asiatiques, de l'autre les sectes idéalistes panthéistes de Carpocrate et de Valentin. Tout se retrancher, ou tout se permettre, les gnostiques ne connaissaient pas de milieu. Leur ascétisme lui-même était bien moins justifiable que celui des montanistes, car il reposait sur le mépris de l'œuvre du créateur, tandis que chez les montanistes, ce qui l'inspirait, c'était la lutte contre l'empire du mal, le désir de s'élever à une plus haute perfection.

Tels furent les nombreux griefs qui, dès l'apparition de la gnose, lui attirèrent les brèves, mais vives censures de saint Paul et de saint Jean, plus tard, l'ardente polémique des premiers pères de l'Église. C'est contre ces sectes principalement qu'Irénée et Hippolyte publièrent leurs « traités des hérésies, » et Tertullien la plupart de ses ouvrages dogmatiques. C'est contre leurs erreurs sur Dieu, sur la création, sur la personne de Jésus, que furent, dès le IIme siècle, rédigées les professions de foi dont le développement ultérieur donna naissance au « symbole dit apostolique. » Ce fut à l'innombrable multitude de leurs sectes qu'on opposa le dogme « d'une seule et sainte Église universelle. » Ce fut en opposition aux traditions secrètes sur lesquelles elle s'appuyaient

[1] Irénée (*Cont. hær.*, I, 28, 1-2) fait ressortir le même contraste. « Tandis que Saturnin, Tatien, Marcion condamnent le mariage.... d'autres, les disciples de Basilide et de Carpocrate déclarent indifférents la polygamie, la promiscuité des sexes et l'usage des viandes sacrifiées aux idoles. »

qu'on invoqua la tradition générale des églises fondées par les apôtres, aux prétendus écrits apostoliques qu'elles citaient en leur faveur et qui sont connus sous le nom d'apocryphes du Nouveau Testament, le recueil original des écrits, seuls réputés authentiques, où l'on devait chercher la révélation chrétienne. Ce fut enfin pour marquer à quel point on tenait les gnostiques pour étrangers à la communion de Christ, qu'en Afrique et en Asie Mineure, vers le milieu du IIIme siècle, on refusa de reconnaître pour valide le baptême qu'ils conféraient. Il n'y eut pas jusqu'aux néo-platoniciens qui, malgré les analogies de leur système avec ceux des gnostiques, ne les combattissent avec vigueur et n'élevassent contre eux des objections très fondées. Plotin, entre autres, attaqua les sectes dualistes et soutint contre elles qu'il n'y avait dans ce monde aucun mal absolu, et que toutes choses, malgré leur imperfection relative, étaient bonnes lorsque l'on considérait leurs rapports avec l'ensemble. Il s'éleva aussi, de même que Porphyre, son successeur, contre la morale relâchée de plusieurs d'entre ces sectes.

Battues ainsi en brèche, les écoles gnostiques déchurent assez rapidement depuis le milieu du IIIme siècle. Mais les causes diverses qui avaient déterminé leur apparition subsistaient encore et, avant que ce siècle fût écoulé, on vit s'élever un nouveau système théosophique plus artistement, plus savamment élaboré, plus tranché surtout dans son dualisme ascétique.

Je veux parler de celui que le docteur persan Manès ou Manichée enseigna dès l'an 170.

B. Manichéisme

L'histoire du fondateur de cette secte nous a été transmise dans deux genres de documents, les uns grecs, les autres orientaux. Les premiers semblent provenir d'une source commune, savoir des actes d'une dispute qu'Archelaüs, évêque de Cascar ou Carrhæ en Mésopotamie, aurait soutenue avec Manès. Mais on a généralement peu de confiance en cette source, on va même jusqu'à douter que la dispute en question ait jamais eu lieu. Aussi préfère-t-on les documents orientaux que nous a transmis Aboulfarage, et que Sacy, d'Herbelot, et Beausobre ont consultés pour leurs travaux sur le manichéisme [1].

[1] *Real-Enc.*, t. VIII, p. 783.

Le christianisme était connu en Perse depuis près d'un demi-siècle, lorsque Mani, à qui l'on donne plutôt les noms de Manès et de Manichée, naquit dans cette contrée vers l'an 240. Il était, à ce que l'on croit, issu d'une famille de mages, peut-être mage lui-même et, ainsi que sa famille, converti au christianisme. Il n'est pas, dit-on, le seul prêtre persan qui fût devenu chrétien; le Vme siècle au moins en offre un autre exemple.

Versé dans les sciences des babyloniens et des perses, dans la géographie, l'astronomie, l'astrologie, la médecine, Manès connaissait aussi la langue grecque. Mais il se distinguait surtout par sa connaissance des Écritures. Aussi fut-il, fort jeune et peu après sa conversion, ordonné prêtre dans la ville d'Ahvaz. Sa science, son zèle pour la défense du christianisme lui obtinrent un grand crédit jusqu'au moment où, ayant essayé de mêler le christianisme avec le parsisme, il fut exclu de l'Église catholique. C'est probablement alors qu'il se rendit dans la ville royale où il obtint la faveur de Sapor Ier. Mais cette faveur ne fut pas de longue durée.

Les Perses à cette époque, récemment délivrés de la tyrannie des Parthes, avaient reconstitué leur ancien empire sous la nouvelle dynastie des Sassanides et, voulant lui donner une solide assiette, ils travaillaient aussi à y rétablir l'ancienne religion de Zoroastre et à la dégager des altérations successives qu'elle avait subies depuis huit cent ans sous la domination des Grecs et celle des Parthes. Des assemblées de mages furent convoquées par Artaxerce ou Artaxare, prédécesseur de Sapor et chef de la dynastie des Sassanides; enfin, un mage célèbre par sa sainteté, nommé Erdaviraph, ayant rendu compte au roi des révélations qu'il prétendait avoir reçues pendant une extase de sept nuits et sept jours, on rétablit d'après son autorité ce que l'on regarda comme la doctrine authentique de Zoroastre. Mais tous les mages ne souscrivirent pas à cette décision; ils se divisèrent, en particulier, sur les rapports mutuels des deux principes qui formaient la base de la théologie persane. Les uns prétendaient que, d'après Zoroastre, ces deux principes étaient coéternels, d'autres, au contraire, soutenaient que Zoroastre les faisait dériver d'un même principe suprême, et admettaient que, bons originellement comme lui, l'un d'eux était devenu mauvais par l'effet d'une dégénération et d'une chute. Il est bien probable que cette dernière opinion était celle de Zoroastre [1]. Mais

[1] Ce fut celle qu'adoptèrent la plupart des mages. M. Frank (*Doctrines de la*

la secte des maguséens se déclara pour la première, Manès l'adopta également, et ce fut la doctrine des deux principes coéternels qu'il essaya de concilier avec le christianisme. Il fonda sur de prétendues extases la vocation qu'il s'adressa à lui-même pour réformer l'un par l'autre le christianisme et le parsisme. Devenu dès lors odieux à Sapor, qui chercha à le faire mourir, il s'enfuit dans le Turkestan, à l'est de la mer Caspienne, dans la ville de Tchitchil, où il fit un grand nombre de prosélytes. On prétend que pour augmenter encore son autorité, après avoir annoncé qu'il allait être enlevé au ciel pendant l'espace d'une année, il s'enferma dans une caverne pour se livrer à la méditation de son système, qu'après en avoir soigneusement combiné toutes les parties, il l'exposa dans un livre qu'il enrichit de fort belles figures et que, sortant de sa retraite, il le présenta à ses disciples sous le titre de son évangile ou de ses révélations.

D'autres, au lieu de le faire séjourner dans le Turkestan, le font retirer en Mésopotamie, dans cette ville de Cascar où aurait eu lieu la dispute dont parle Archélaüs [1]. D'autres encore le font voyager dans la Chine ou dans l'Inde, où il aurait recueilli de nouveaux éléments pour son système; son ascétisme absolu paraît en effet emprunté au bouddhisme.

Cependant, Sapor Ier étant mort en 271, laissa l'empire à son fils Hormisdas qui, en secret, s'était montré favorable à Manès. L'hérésiarque revint en Perse et présenta au nouveau souverain le livre de ses révélations. Hormisdas l'accueillit, embrassa sa doctrine et lui attira ainsi de nouveaux partisans. Malheureusement pour Manès, le règne de ce prince fut court. Sous Bahram ou Varanès Ier, son successeur, les mages, alarmés des progrès de la nouvelle secte, demandèrent une dispute publique dans laquelle les doctrines qu'elle soutenait furent soumises à un mûr examen. Manès y ayant été convaincu d'hérésie et dès lors considéré comme ennemi public, fut livré au supplice (en 276 ou 277), crucifié, selon les uns, écorché vif, selon le plus grand nombre, et sa peau suspendue devant les portes de Djingischa, afin d'effrayer ses sectateurs. Mais ce n'est là peut-être qu'un détail émouvant, ajouté

Perse) croit en effet que Zoroastre, pour ôter à Dieu la responsabilité du mal, avait adopté le monothéisme pour la base de sa doctrine et enseigné à adorer Ormuzd seul.

[1] Voyez dans Fleury, *Hist. eccl.*, VIII, 10, l'histoire de cette dispute.

après coup par les historiens. La persécution s'étendit aussi sur ses disciples, dont les uns furent réduits en servitude, d'autres punis de mort, d'autres enfin obligés de s'enfuir aux Indes ou dans le Turkestan. Les chrétiens orthodoxes eux-mêmes subirent le contre-coup de ce jugement. Faussement accusés de condamner le mariage, Varanès, selon un historien, les comprit dans son édit de persécution, jusqu'à ce que l'évêque de Séleucie eût présenté une apologie en leur faveur.

Pendant que les manichéens étaient persécutés en Perse à cause de leur dissidence à l'égard de la religion nationale, ils l'étaient dans l'empire romain comme partisans de la religion des Perses. L'an 290 ou 296, Dioclétien, qui était en guerre avec cette nation, publia un édit par lequel il condamnait les chefs de la secte à la peine du feu, et les autres membres à la décapitation et à la confiscation des biens. C'était peu d'années avant sa grande persécution contre l'Église.

Manès s'intitulait le Paraclet, en tant qu'il se croyait un docteur envoyé de Dieu pour enseigner aux hommes la saine doctrine. En tête de son *Epistola fundamenti,* il se donnait aussi le titre d'apôtre de Jésus-Christ, élu de Dieu le Père, et débutait par ces mots : « Voici les paroles du salut émanées de la source vive, éternelle. Celui qui les aura entendues, qui les aura crues et observées ne sera point sujet à la mort, mais jouira d'une glorieuse immortalité. » Il élevait de nombreuses objections contre l'autorité de l'Ancien Testament et ne voyait dans ce livre qu'un mélange confus de vérités et d'erreurs. Dans le Nouveau, il recevait les quatre Évangiles, les Épîtres de saint Paul, apôtre pour lequel il avait une vénération particulière, les Épîtres canoniques et, en général, les homologoumènes, sauf les Actes des apôtres. Mais il ne croyait point à l'authenticité de ces livres, il les attribuait à des auteurs inconnus, encore entêtés de préjugés juifs, et dont on pouvait rejeter l'autorité quand elle ne s'accordait pas avec la véritable doctrine. Quant à celle-ci, les manichéens prétendaient la puiser dans quatre sources : 1° dans les ouvrages des anciens poètes et philosophes à la tête desquels ils plaçaient Zoroastre ; 2° dans de prétendus ouvrages des patriarches, intitulés : Instructions d'Adam, testament d'Adam et de Seth, etc. ; 3° dans de prétendus écrits apostoliques, et 4° enfin dans des livres de Manichée, savoir son « Évangile, » écrit pendant son exil, son « trésor de vie, » son « livre des chapitres » ou articles fondamentaux de sa théologie, son livre de la « foi ou des mystères. » On avait

encore de lui, outre des traités d'astronomie et d'astrologie, un recueil de lettres dont la principale, *Epistola fundamenti,* exposait les principes et la substance du manichéisme et se lisait dans les assemblées de la secte, enfin un livre de ses dits et faits mémorables [1]. Comme ces divers ouvrages de Manès étaient assez obscurs, quelques-uns de ses disciples, entre autres Hiérax, Héraclide et Apotone travaillèrent à les éclaircir par des commentaires. Les manichéens avaient en outre un livre de prières qu'on pourrait regarder comme leur liturgie; ils eurent aussi des ouvrages apologétiques dans lesquels ils défendaient les principes de leur secte.

Il est temps d'en venir à l'exposé de ces principes, dont quelques-uns sont empruntés aux gnostiques, et, comme l'ont montré de concert Neander, Baur, Ritter [2], puisés dans les systèmes et les institutions des Indous. Les manichéens semblent se distinguer des gnostiques en ce qu'ils s'occupaient plus spécialement d'expliquer l'origine du mal, et ceux-ci, d'une manière plus générale, l'origine des choses; le dualisme oriental occupe ainsi plus de place dans la doctrine de Manès. Il affectait aussi à l'égard de l'Église catholique une position plus indépendante, si ce n'est plus hostile; au lieu d'y réclamer une place, comme école spéciale de christianisme, il affichait plutôt la prétention de fonder une contre-église, d'opposer au christianisme un système à la fois spéculatif et religieux plus parfait.

Manès partait de la supposition de deux principes coéternels directement opposés entre eux, celui de la lumière et celui des ténèbres, auxquels répondaient deux ordres de créations également opposés : d'un côté, Dieu, source primitive du bien, régnait sur la multitude infinie des éons émanés de son essence, et le reproduisant sous diverses formes, en sorte qu'ils n'étaient avec lui qu'une substance; de l'autre côté, Satan, génie de la matière et du mal, suivi des esprits mauvais issus de lui et remplissant un monde obscurci par la fumée et les nuages, plein d'un feu sombre qui brûlait sans éclairer, et théâtre de discordes perpétuelles. Ce n'était autre que le Dieu de l'Ancien Testament, qui dit de lui-même : « Je suis un feu consumant. »

[1] La plupart des ouvrages de Manès furent brûlés au Vme siècle par l'ordre des papes, si ce n'est dès le pontificat de Léon le Grand, du moins sous ceux de Gélase et de Symmaque. On trouve quelques fragments de ses lettres dans Fabricius (*Bibl. gr.*, t. V, 1re partie, p. 284).

[2] Ritter, *Philos. chrét.*, I, 151-3, etc.

Par suite de ces luttes intestines, certains esprits mauvais, refoulés sur les confins du royaume de lumière et ravis de ses splendeurs, résolurent de s'en emparer. Le principe du bien préposa à sa garde un éon particulier, la « mère de la vie, » correspondant soit à l' « Ennoia, » soit à la « Sophia céleste » de la gnose. Trop parfaite cependant pour entrer en contact direct avec l'empire des ténèbres, elle chargea de la destruction de celui-ci un fils né d'elle et réfléchissant son image; c'était « l'homme primitif, » correspondant à l'Adam Cadmon de la cabale ou au Kaiomots des Perses. Mais à peine l'homme primitif eut-il commencé cette grande lutte, qu'il y succomba et aurait été précipité tout entier dans l'empire des ténèbres, si l'esprit vivant envoyé à la demande du principe du bien ne l'eût secouru et sauvé. Mais il ne le fut point tout entier. Une partie de son essence lumineuse demeura mêlée avec la matière, et ce fut pour l'en dégager et assurer son retour dans le sein de la perfection, que l'esprit vivant créa ce monde visible. Il éleva au-dessus du monde, dans les régions du soleil et de la lune, la partie de l'âme de l'homme primitif, demeurée libre et pure, pour que de là elle travaillât à délivrer, à soutirer comme un filtre, celle qui était devenue captive. Or, cette partie de l'homme primitif, demeurée pure et logée dans le soleil, n'était autre que le fils de l'homme, le Rédempteur, Christ en un mot, assimilé ainsi par Manès au dieu Mithras-soleil, divinité demi-astronomique préposée à la purification de la terre aussi bien qu'à celle de l'âme.

Christ attirant ainsi à lui, du soleil où il réside, tout ce qu'il y avait de particules de lumière dans le monde visible, le principe des ténèbres, qui, de son côté, cherchait à les retenir, les concentra pour cet effet dans un être de sa création, Adam, formé à l'image de l'homme primitif. Et comme le principe lumineux, savoir l'âme raisonnable, tendait sans cesse à s'en échapper pour retourner dans le royaume de lumière, Satan, pour le retenir décidément captif, forma Ève, et défendit à tous deux de manger du fruit de l'arbre qui leur aurait appris la différence entre la lumière et les ténèbres, et aurait favorisé ainsi l'essor du principe lumineux. Heureusement, comme dans le système des ophites, un ange de lumière leur fit violer cette défense; toutefois, Satan, poursuivant ses méchants desseins, exposa l'homme aux suggestions de ses agents, mauvais esprits qui le détournèrent de plus en plus du culte du vrai Dieu, et inspirant à Ève leurs passions aveugles, réussirent ainsi à

porter l'homme au plaisir charnel et à la génération, qui devait perpétuer l'empire du mal. Ils l'asservirent enfin au joug des fausses religions, au nombre desquelles Manès mettait sans hésiter le paganisme et le judaïsme. La lutte devenant de plus en plus vive, il fallait y mettre un terme; il fallait accomplir la rédemption, l'affranchissement du principe de lumière; c'est pour cela que le génie du soleil vint lui-même parmi les hommes[1]; mais, de même que dans le système de Marcion, cet être spirituel, ne pouvant s'associer au principe matériel dont notre corps est formé, ne revêtit qu'en apparence la nature humaine et ne prit le nom de Christos que pour s'accommoder au langage des juifs. Crucifié sous cette forme par le chef de l'empire des ténèbres, Christ ne souffrit qu'en apparence, et son but bienfaisant n'en fut pas moins atteint, car sa mort offrit aux âmes le symbole de leur affranchissement, en leur enseignant que la mort n'était point un mal, en sorte, comme dit Manès, que l'adversaire qui croyait avoir crucifié le Sauveur, se trouva lui-même crucifié.

Manès, qui n'admettait point comme Zoroastre l'harmonie primitive des deux principes dans le sein de Zervan-Akérène, n'admettait point non plus leur réconciliation finale; mais il enseignait que la matière, consumée par le feu, se résoudrait en une masse inerte où resteraient plongées toutes les âmes qui se seraient volontairement et aveuglément livrées à leurs penchants matériels; celles qui ne se seraient purifiées qu'imparfaitement achèveraient leur purification par une suite de métempsycoses, idée évidemment empruntée aux systèmes orientaux; celles enfin qui auraient combattu victorieusement contre la matière, auraient encore à se purifier pendant quinze jours dans un grand lac, puis dans la région du soleil, dont elles suivraient ensuite le génie pour s'élever dans la royaume de lumière, laissant ici-bas avec joie leur dépouille mortelle dont elles seraient à jamais séparées.

Pour parvenir sûrement à cet état bienheureux, l'homme doit faire prédominer constamment l'âme sur le corps, et dans l'âme elle-même la partie raisonnable sur la partie sensitive ou les instincts. Pour cela, il doit vivre dans le célibat et la continence perpétuelle, car le mariage est une institution du mauvais principe; il doit s'abstenir de viande et de toute nourriture animale, se contenter de pain, de végétaux, de fruits

[1] Saint Jean : « La lumière apparut dans les ténèbres. »

et préférablement de melons, à cause des parcelles de rayons lumineux qui s'y trouvent répandus par l'influence du soleil et qui servent à fortifier l'âme raisonnable; il doit encore s'abstenir de vin et de toutes liqueurs fermentées, éviter tout travail mécanique pour se livrer entièrement à la contemplation, renoncer à toute propriété, à toute affection particulière, éviter non seulement de tuer aucun animal, mais encore d'arracher aucune plante, aucun fruit, sous peine de se rendre coupable d'une espèce de meurtre[1].

Mais comme un genre de vie si rigoureux ne convenait évidemment qu'à un petit nombre de personnes, Manès partageait ses disciples en deux classes : les simples fidèles ou auditeurs, auxquels les doctrines de la secte n'étaient transmises que sous leur forme symbolique, sans que le sens intime leur en fût révélé; et les élus qui, en récompense de l'observation rigoureuse des abstinences de la secte, étaient seuls admis à l'initiation complète et formaient une caste sacerdotale, à l'entretien de laquelle les simples fidèles devaient subvenir pour obtenir en retour, par ses prières, non sans doute la béatitude parfaite, mais une amélioration de leur sort pendant les migrations des âmes.

C'était dans cette caste des ascètes qu'étaient choisis les chefs de la communauté, savoir d'abord un chef suprême, puis douze *magistri* représentant les apôtres, puis au-dessous d'eux soixante-douze évêques, qui représentaient les premiers disciples, et sous lesquels étaient placés d'autres prêtres, des diacres et des missionnaires. C'est peut-être à cette hiérarchie rigoureusement constituée que le manichéisme a dû de ne pas se diviser comme le gnosticisme en une multitude de petites sectes. Il est possible que, né après lui dans un temps où la hiérarchie catholique était solidement établie, il ait jugé à propos d'imiter sa constitution.

Le culte extérieur des manichéens consistait surtout en des chants et des prières qu'on prononçait en se tournant du côté du soleil. Ils n'avaient point de temples. Les élus administraient le baptême avec de

[1] Ozanam remarque avec raison que le zoroastrisme n'a jamais connu cet anathème absolu infligé à toute chair, cette croyance à la dégradation universelle de tout être créé, cette proscription du mariage, et c'est ici qu'il reconnaît l'influence du culte de Bouddha, soit que Manès y ait puisé directement, soit qu'il ait fait des emprunts à des sectes gnostiques imbues de bouddhisme (*Civilisation au Vme siècle*, 1855, I, 340).

l'huile au lieu d'eau, célébraient la sainte Cène avec de l'eau au lieu de vin. Quand ils se rencontraient, ils se tendaient la main en signe d'affranchissement et d'union. Ils célébraient le dimanche, non en mémoire de la résurrection de Jésus-Christ, fait qui répugnait à leur docétisme, mais en l'honneur du soleil et, contrairement à l'usage de l'Église, ils jeûnaient ce jour-là. Ils déployaient peu de solennité aux autres fêtes chrétiennes; mais, en revanche, ils fêtaient d'une manière toute particulière, au mois de mars, l'anniversaire du martyre de Manès, en se prosternant devant sa chaire doctorale recouverte de riches tapis.

On ne peut rien dire de bien certain sur les mœurs des manichéens pendant cette période; elles ont été l'objet de beaucoup d'attaques, et il se peut en effet que chez quelques adeptes il se soit mêlé à l'austérité de leurs principes un peu de fanatisme antinomien. Mais il paraît certain que la secte a été calomniée à cet égard.

Dans les premiers temps, le manichéisme ne s'est pas répandu beaucoup au delà des frontières de la Perse. Toutefois, vers la fin du IIIme siècle, il eut des adhérents dans l'Afrique proconsulaire, où ses apôtres s'étaient rendus pour le propager et où, plus tard, il fut adopté par Augustin dans sa jeunesse. Il eut ensuite des adeptes dans la plupart des provinces de l'empire romain, notamment en Mésopotamie, en Palestine, en Syrie, en Égypte, en Italie, à Rome même, en Espagne et en Gaule. C'est surtout dans la période suivante que nous verrons son influence s'exercer en ces divers pays. Eusèbe n'en parle encore que très brièvement[1].

II. THÉOLOGIE CHRÉTIENNE

1. DOGMATIQUE

Nous avons vu que ce fut principalement en opposition, d'un côté avec les partis judaïsants, de l'autre avec les écoles théosophiques que fut formulée par la majorité des docteurs chrétiens la notion d'Église catholique ou universelle. Par ce mot si solennellement accentué dès le IIme siècle, ils protestaient de concert contre ces deux partis dont l'un, réabsorbant le christianisme dans le judaïsme, le parquait dans les limites d'une nation, et l'autre, le resserrant dans le champ de la pure

[1] Eusèbe, VII, 31.

spéculation, eût fractionné l'Église en une multitude d'écoles, tout occupées de questions métaphysiques.

En revendiquant ainsi pour l'Église son caractère d'universalité, les docteurs chrétiens ne laissaient pas d'affirmer son unité et aspiraient à l'établir dans son enseignement ainsi que dans son gouvernement, sa discipline et son culte. Mais l'unité parfaite se concilie mal avec l'universalité, partout du moins où règnent quelque mouvement intellectuel et quelque vie religieuse. Les apôtres eux-mêmes, en s'inspirant tous de l'enseignement de leur maître, ne l'avaient point reproduit d'une manière parfaitement uniforme, insistant davantage, selon les différentes nuances de leurs caractères, l'un sur les œuvres, un autre sur la foi, un troisième sur l'amour qui inspire la foi et d'où découlent les œuvres.

A mesure que l'Église s'étendit et se propagea, les divergences d'opinion entre ses docteurs devinrent plus nombreuses et plus sensibles. Selon le milieu où ils s'étaient formés, les notions dont ils avaient été préalablement imbus, les écoles qu'ils avaient fréquentées, les adversaires qu'ils avaient à combattre, les populations qu'ils aspiraient à convertir, ils se partagèrent entre des tendances théologiques assez diverses.

Ces diversités dans l'unité, que l'histoire de l'ancienne littérature chrétienne nous a fait déjà entrevoir, l'histoire de la dogmatique des premiers siècles les fait ressortir encore davantage, et nous devons dès l'abord les signaler, parce qu'elles nous donneront l'explication des points de vue, tantôt uniformes, tantôt divers sous lesquels furent conçus dans cette période les objets particuliers de la doctrine chrétienne.

Ainsi, les docteurs de l'Église qui, avant leur conversion, avaient fréquenté les écoles philosophiques, ceux encore qui, nés chrétiens, s'efforçaient d'amener au christianisme les disciples de ces mêmes écoles, le conçurent et le professèrent sous un point de vue plus spéculatif que ceux qui travaillaient simplement à la conversion des masses juives ou païennes, du milieu desquelles ils étaient sortis. Tels furent les apologètes grecs du IIme siècle (Aristide, Athénagore, Justin Martyr). Tels furent, à un plus haut degré encore, les théologiens d'Alexandrie, de cette ville où la philosophie grecque était cultivée avec tant d'ardeur, et où, pour acquérir quelque relief dans les classes instruites, le christianisme devait rivaliser de profondeur avec les nombreuses

écoles qu'elle comptait dans son sein. Apollos paraît être un des premiers qui embrassèrent le christianisme sous le point de vue spéculatif, qui lui gagna tant de disciples à Corinthe. Mais c'est depuis Pantænus que se manifesta complètement chez les docteurs chrétiens d'Alexandrie cette tendance, analogue à celle des judéo-alexandrins Aristobule et Philon. Familiers, comme eux, avec la philosophie grecque, en particulier avec celle de Platon, ils en reproduisirent dans leur théologie les principaux caractères, lui empruntèrent même quelques enseignements et poussèrent assez loin la hardiesse de leurs recherches métaphysiques.

Nul parmi eux ne les poussa aussi loin qu'Origène. C'est sous sa direction que l'école chrétienne d'Alexandrie atteignit tout son développement, et ses successeurs, même ceux que l'on qualifie spécialement du titre d'origénistes, eurent, pour ne pas trop s'écarter des idées reçues, à restreindre plutôt qu'à étendre la portée philosophique de son enseignement.

Malgré le caractère spéculatif qui distinguait cette école, on ne saurait en aucune manière la confondre avec les écoles gnostiques. Jamais elle ne donna, comme elles, dans le travers du docétisme, jamais elle ne dépouilla de sa réalité historique la personne du Sauveur; jamais non plus elle ne distingua le Dieu suprême du Dieu créateur; jamais enfin elle ne rabaissa la foi du chrétien, la *πίστις*, pour relever à ses dépens la *γνῶσις*; jamais elle ne fit consister celle-ci dans une contemplation stérile; toujours, au contraire, elle lui donna pour fin la sanctification, la pratique des vertus morales.

Mais, à la vérité, elle ne cessa d'insister sur l'union de la *γνῶσις* à la *πίστις* pour constituer le chrétien parfait. C'est dans ce sens que Clément d'Alexandrie a tracé le portrait du vrai gnostique, de celui qui est guidé, non par la foi vulgaire qu'animent des motifs de crainte et d'espérance, mais par un amour désintéressé fondé sur une vraie connaissance de Dieu. C'est encore ainsi qu'Origène opposait le chrétien *πνευματικός* au *σωματικός*, qui s'en tient au fait historique, au lieu de pénétrer au cœur de l'Évangile spirituel, et c'est cette tendance spiritualiste, particulière aux docteurs d'Alexandrie, que Neander a caractérisée par le nom d'*idéaliste*.

Tout autre était celle des Églises d'Asie Mineure, composées originairement, pour la plupart, de juifs convertis, et où la lutte contre le gnosticisme fut le plus vive et le plus soutenue. C'est celle qui domine

dans les écrits d'Ignace, de Polycarpe, de Papias, de Méliton, d'Irénée et d'Hippolyte. Par le crédit d'Irénée qui, d'Asie Mineure, vint évangéliser la Gaule et fut nommé évêque de Lyon, et par l'influence d'Hippolyte, comme lui adversaire déclaré du gnosticisme, et nommé en Italie évêque de Portus romanus, la tendance réaliste s'introduisit en occident et y trouva des circonstances bien plus favorables à son développement que la tendance opposée.

Tertullien, Cyprien, Arnobe et Lactance, avant leur conversion, avaient tous été avocats ou rhéteurs. En embrassant le christianisme, en s'adonnant à l'étude de la doctrine évangélique, ils conservèrent tous en quelque mesure l'esprit de leur ancienne profession. Ils s'efforcèrent moins de creuser les vérités de la religion que de les exposer et de les défendre telles qu'elles leur avaient été transmises. Ils en firent le thème de plaidoyers éloquents plutôt que de recherches profondes [1]. Qu'on joigne à cette disposition l'influence du génie positif, pratique, autoritaire des Romains, si peu par cela même favorable aux spéculations théoriques, on comprendra comment la tendance que nous décrivons, après avoir pris naissance en Asie Mineure, dut surtout devenir dominante en occident, mais en revêtant diverses nuances qui méritent qu'on en tienne compte [2]. En Asie Mineure, elle avait une teinte judaïsante qu'elle perdit à Rome, en grande partie, pour recevoir parfois une teinte contraire. En Phrygie et à Carthage, elle revêtit une nuance sombre et austère qui participait du caractère des populations. Ce fut aussi chez les montanistes de ces deux contrées que le réalisme fut poussé au plus haut degré. L'influence de l'église d'Afrique en particulier se fit puissamment sentir chez les docteurs latins. Peut-être s'y manifesta-t-elle moins dans tel ou tel dogme que dans le caractère général de leur théologie; toutefois, nous aurons lieu de l'observer assez clairement dans les définitions anthropologiques adoptées en occident.

C'est donc d'une part en Égypte, de l'autre dans l'Afrique proconsulaire, à Alexandrie et à Carthage, que le christianisme grec et le christianisme latin eurent leurs écoles les plus célèbres, en même temps que leurs tendances à la fois les plus prononcées et les plus divergentes.

[1] Neander, III, 867.
[2] Baumgarten Crusius, *Dogmengesch.*, I, 72-73; Hase, *Kirchengesch.*, p. 109.

Origène et Tertullien en forment les deux pôles opposés. Entre elles s'en place une intermédiaire qui ne doit, il est vrai, atteindre son plein développement que dans la période suivante, mais dont les premiers éléments se remarquent dès celle-ci, et que nous pouvons appeler moyenne, parce que, moins spiritualiste que celle des docteurs d'Alexandrie, elle le fut plus que celle des docteurs de Rome et d'Afrique. Les théologiens de cette école, sans être ennemis des recherches spéculatives, témoin Pamphile de Césarée, Dorothée et Lucien d'Antioche, qui tous furent amis et partisans d'Origène, pensaient néanmoins que c'était dans une interprétation bien dirigée des Écritures que la vérité chrétienne devait être cherchée principalement.

C'est en Syrie et en Palestine que cette tendance eut le plus de crédit. Théophile d'Antioche peut en être regardé comme un des premiers représentants, bien que nous ne connaissions point ses commentaires sur l'Écriture sainte. L'école d'Antioche à laquelle il appartenait acquit dans la période suivante un haut degré d'importance et de splendeur [1]. Dans celle-ci, Lucien fut le principal organe de cette doctrine modérée qui devait la caractériser.

Il est important d'avoir ces distinctions présentes à l'esprit en étudiant, comme nous le ferons bientôt, l'histoire particulière des dogmes, afin de savoir jusqu'à quel point la pensée de tels ou tels pères sur certains d'entre eux représentait l'opinion générale adoptée dans l'Église. En chaque cas particulier, nous devrons tenir moins compte des théologiens que des écoles, moins compter les voix que les classer.

Ces observations préliminaires vont trouver immédiatement leur application dans l'examen des sources où les pères des premiers siècles puisèrent leurs doctrines, du plus ou moins de confiance qu'ils accordèrent à ces sources et de la méthode selon laquelle ils y cherchèrent la vérité.

La première de ces sources fut, dans l'ordre des temps, la Tradition, et pour comprendre l'usage qu'on en fit, l'autorité qu'on lui attribua, le rôle enfin qu'elle remplit dans l'enseignement chrétien, il suffit de se rappeler les circonstances et la situation de l'Église primitive.

Le christianisme prit naissance en Judée et se propagea de là dans

[1] Voy. Münter, *Ueber d. Antioch. Schule* (Stäudlin, *Arch.*, t. I).

d'autres contrées, avant qu'aucun des écrits du Nouveau Testament eût été composé. Ce fut avant tout par l'enseignement oral que les apôtres convertirent juifs et païens, et fondèrent des églises [1]. Les docteurs qu'ils plaçaient à leur tête, instruits oralement des vérités chrétiennes, les transmettaient de même à leurs troupeaux. L'enseignement oral fut donc la seule voie par laquelle le christianisme se répandit à son origine et il en fut de même, sans doute, dit Neander [2], aussi longtemps que les apôtres vécurent et que dans les cas douteux on put recourir à leur autorité.

De bonne heure, il est vrai, quelques-unes des églises qu'ils avaient fondées reçurent d'eux des épîtres, que, selon la nature de leur contenu, elles eurent soin de faire circuler dans les églises voisines. De bonne heure aussi quelques auteurs consignèrent par écrit des fragments de l'histoire évangélique. Mais il s'écoula un certain temps avant que toutes les églises pussent recevoir communication de ces ouvrages et surtout en former un recueil. Il y avait même, comme l'observe Irénée, des communautés fondées chez les barbares, où l'art d'écrire était tout à fait inconnu ; dans tous ces cas, il fallait bien que la tradition suppléât à l'absence ou à la pauvreté des documents écrits, et souvent il fallait savoir se contenter de l'enseignement oral ; aussi Irénée déduit-il de là la légitimité et même la nécessité de recourir à cette source. « Quand les apôtres, dit-il [3], n'auraient laissé aucun écrit, ne devrait-on pas suivre la tradition qui a été conservée par ceux même qu'ils avaient mis à la tête des églises ? C'est ce que font encore beaucoup de peuples barbares qui croient en Christ, et qui, sans le secours du papier et de l'encre, ont la doctrine du salut écrite par le saint Esprit dans leurs cœurs et conservent soigneusement l'antique tradition [4]. »

Même après que les écrits du Nouveau Testament eurent été recueillis et que les exemplaires s'en furent multipliés et propagés, la tradition ne fut point pour cela mise de côté, point considérée comme inutile. On continuait à y recourir comme à l'une des sources de l'en-

[1] « Les apôtres, dit Eusèbe (*hist. eccl.*), n'étaient pas préoccupés du soin d'écrire des livres, étant revêtus d'un ministère bien plus grand et surhumain. »

[2] *Dogmengesch.*, I, 76.

[3] Irénée, III, 4.

[4] L'ensemble des dogmes transmis de cette manière et qui se réduisait aux plus essentiels, recevait le nom de κανὼν ἐκκλησιαστικός ou παράδοσις ἀποστολική.

seignement chrétien, soit pour l'opposer aux prétendues traditions secrètes sur lesquelles s'appuyaient volontiers les gnostiques, soit pour déterminer le vrai sens des Écritures, sur lequel on était loin de s'accorder toujours [1], soit pour réfuter les hérétiques, qui rejetaient la plupart des écrits du Nouveau Testament et presque unanimement l'Ancien [2], soit enfin pour terminer plus expéditivement les controverses qu'on avait souvent reconnues comme très difficiles à réfuter par d'autres moyens. Au lieu d'examiner un à un et péniblement tous les passages qui se rapportaient à telle ou telle question, et de repousser les explications contraires, le chrétien devait demander simplement : « Qu'enseigne-t-on sur ce point dans la plupart des églises et notamment dans celles qui, fondées par les apôtres eux-mêmes, ont le plus de chance d'avoir retenu fidèlement leurs instructions [3] ? »

Aussi voyons-nous, dans toute cette période, la plupart des docteurs attacher le plus grand prix à la tradition et y renvoyer sans cesse ceux qui voulaient connaître la vérité. — Sans parler de Papias, qui avait eu soin de consulter ceux qui avaient connu les apôtres, ou leurs disciples les plus immédiats, et s'informait de ce qu'enseignait ou racontait chacun d'eux, mais dont l'intelligence était trop faible pour tirer grand profit de cette instruction traditionnelle [4], Irénée assignait aussi une grande autorité à la tradition qu'il recueillait avant tout dans l'enseignement des églises de son temps [5] : « Ceux qui voulaient connaître la vérité, disait-il, devaient consulter la tradition des apôtres qui a été communiquée au monde entier, et transmise par eux plus particulièrement à ceux qui étaient à la tête des églises. » C'est elle qu'il oppose aux erreurs de Valentin [6] en rapportant, sous le titre de *Regula veritatis*, le sommaire de la doctrine qu'il a recueillie par cette voie.

Tertullien s'exprime dans le même sens [7] : « Christ, dit-il, après avoir enseigné sa doctrine, a chargé les apôtres, à son départ de la terre, de la prêcher à toutes les nations. Les apôtres ont ensuite fondé des églises et

[1] Clément Alex., *Strom.*, VII, 15.
[2] Tertullien, *De præscr. hæret.*, c. 13.
[3] Tertullien, *ibid.*, c. 19 et 39.
[4] Eusèbe, III, 39.
[5] *Cont. hær.*, III, 3.
[6] *Ibid.*, III, 2, etc.
[7] *De præscr. hæret.*, c. 13-25.

leur ont communiqué cette doctrine. De là sont partis des missionnaires qui ont fondé de nouvelles églises; celles-ci ont reçu et reçoivent encore des premières la doctrine qui en fait de véritables communautés chrétiennes. Il n'y a donc de vraie doctrine que celle qui se conserve dans les églises apostoliques, et que celles-ci tiennent des apôtres, les apôtres de Christ, et Christ de Dieu. » Et pour prouver que la tradition s'y est fidèlement conservée, il fait valoir le parfait accord qu'il prétend exister entre elles. Il va même jusqu'à recommander de recourir à la tradition plutôt qu'à l'Écriture. « Il nous suffit, dit-il, de montrer que c'est nous qui, par une succession non interrompue, pouvons faire remonter notre enseignement jusqu'aux apôtres. Les hérétiques, au contraire, étant venus plus tard, nous pouvons leur demander : D'où venez-vous ? D'où avez-vous reçu votre doctrine ? *Quid in me agitis non mei?* » Les docteurs d'Alexandrie opposèrent aux gnostiques la même fin de non-recevoir.

Cyprien, il est vrai, dans la controverse sur le baptême des hérétiques [1], parut se prononcer dans un sens contraire, lorsqu'ayant à soutenir son opinion contre ceux qui lui opposaient la tradition générale de l'Église, il répondit « qu'aucune tradition ne pouvait être invoquée contre la vérité, et que la coutume sans la vérité n'était qu'une ancienne erreur. » Mais ici il s'agissait non d'un article de foi, mais d'un article de discipline, sur lequel chaque église réclamait le droit de conserver ses anciennes coutumes. Tertullien en fit de même lorsque, pour combattre les usages montanistes, on invoqua contre lui la tradition [2]. Nous avons vu précédemment que, parmi les églises réputées apostoliques auxquelles on adressait ceux qui voulaient s'instruire de la tradition, celle de Rome occupait le plus haut rang, et que c'était là-dessus qu'elle fondait ses prétentions despotiques en matière de culte, de discipline et même de dogme.

Il ne faut pas confondre avec cette tradition publique dont les évêques des églises apostoliques, de celle de Rome avant toutes, se disaient dépositaires, une tradition *secrète* à laquelle nous voyons certains docteurs en appeler quelquefois. Selon Clément d'Alexandrie et Origène, Jésus, indépendamment des instructions élémentaires qu'il donnait à la

[1] Ep. 74.
[2] *De virg. vel.*, c. 1.

foule, avait réservé pour ses confidents les plus intimes, pour Pierre, Jacques, Jean et Paul, des instructions plus profondes pour lesquelles le peuple n'était point mûr encore. Ces apôtres privilégiés les avaient transmises oralement à d'autres, et jamais elles n'avaient été fixées par l'écriture. C'est à cette source qu'Origène et Clément disaient avoir puisé quelques-unes des opinions les plus hardies avancées dans leurs écrits; Clément surtout explique ainsi dans ses Stromates l'origine de celles qu'il va communiquer à ses lecteurs, annonçant qu'il en est d'autres qu'il ne lui est pas permis de divulguer. La bonne foi de ces deux théologiens ne saurait assurément être mise en doute; c'était cependant introduire dans la dogmatique chrétienne un arbitraire pareil à celui que se permettaient les gnostiques. Aussi trouvèrent-ils dans le clergé des contradicteurs qui, s'appuyant sur une déclaration de Jésus, soutinrent que dans la foi chrétienne il ne devait rien y avoir de mystérieux. Mais Clément répondait que si la vérité doit être manifestée aux hommes, ce n'est qu'à proportion de leur plus ou moins d'aptitude à la recevoir.

Si la tradition fut dans l'origine la principale et même l'unique source de la dogmatique chrétienne, l'*Écriture sainte* ne tarda pas à le devenir à son tour. Dès avant que l'Église possédât aucun écrit des apôtres, l'Ancien Testament, surtout dans sa partie prophétique, était lu dans les assemblées et servait de texte aux instructions des évangélistes.

La plupart des chrétiens, hors d'état de comprendre le texte hébreu, se servaient de la version des Septante, et la citaient avec d'autant plus de confiance qu'ils la croyaient divinement inspirée. Leur opinion à cet égard était à peu près unanime. Justin, Irénée et Clément mentionnent comme entièrement digne de foi la fable débitée par Aristéas, et accréditée par Josèphe et Philon. Les apôtres s'étant eux-mêmes souvent, quoique non exclusivement, servis de cette version, c'était une nouvelle raison pour justifier l'usage fréquent qu'en faisait la primitive Église. Aussi servit-elle de base à d'autres versions, entre autres à la version latine. Ce fut sur l'autorité des Septante que les anciens pères avancèrent plusieurs doctrines que ne comportait point le texte hébreu, celle, par exemple, que Dieu aurait partagé entre les anges le gouvernement des différents peuples, se réservant à lui-même celui du peuple d'Israël [1].

[1] Deutér. XXXII, 8, 9.

De l'emploi habituel de la version des Septante chez les premiers pères résulte aussi l'autorité qu'ils attribuèrent aux apocryphes de l'Ancien Testament. Tandis que les auteurs du Nouveau Testament s'en tenaient rigoureusement au canon hébreu, le seul qui eût à leurs yeux une autorité sacrée, nous voyons dans l'épître de Barnabas un passage du IVme livre d'Esdras cité avec ces mots : « Ainsi parle le Seigneur, » dans Irénée, le livre de Baruch mentionné sous le nom de Jérémie, et les histoires de Bel et de Susanne attribuées à Daniel, et dans Clément d'Alexandrie, le livre de Tobie cité comme faisant partie de l'Écriture sainte, celui de la Sapience attribué à Salomon. Tertullien et Cyprien parfois confondent également les écrits apocryphes de l'Ancien Testament avec les canoniques.

Méliton de Sardes et Origène furent dans cette période les seuls qui conçurent des doutes sur la canonicité de ces apocryphes, Méliton, à la suite d'un voyage en Palestine, vers l'an 170, et Origène d'après des informations plus précises encore, recueillies auprès des juifs. Le document rapporté par Méliton paraît avoir joui de peu d'autorité. Le jugement d'Origène en eut davantage, quoique dans sa correspondance avec Jules l'Africain il ait soutenu contre lui l'autorité des livres de Tobie et de Judith. Mais ses Hexaples, où ressortait clairement la différence entre les livres admis dans le canon hébreu et ceux qui ne se trouvaient qu'en grec, déterminèrent insensiblement les pères grecs à rejeter ces derniers de leur canon, tandis que les pères latins continuèrent à les y maintenir.

Bientôt aux documents sacrés d'origine hébraïque vinrent s'ajouter ceux d'origine chrétienne. Peu à peu l'Église éprouva le besoin de réunir les épîtres écrites par les apôtres aux communautés qu'ils avaient fondées, aussi bien que les récits des évangélistes et les actes des apôtres, et en firent une collection à laquelle elle attacha naturellement le plus haut prix. Déjà chez les pères apostoliques nous trouvons quelques citations assez vagues, il est vrai, et parfois équivoques de certains écrits du Nouveau Testament, chez Clément de Rome, une parole de Jésus sur le pardon fraternel, une citation de la première épître aux Corinthiens, et quelques pensées empruntées à celle aux Hébreux; dans l'épître d'Ignace aux Éphésiens se trouve citée celle de saint Paul à la même église, dans l'épître de Polycarpe un passage de celle aux Éphésiens; dans Justin Martyr on trouve des allusions à

l'évangile de saint Jean, et dans Papias enfin sont nominativement cités les évangiles de Matthieu et de Marc, et des épîtres de Jean et de Pierre.

Ce ne fut, selon la plupart des critiques, que depuis le milieu du second siècle, par mesure de précaution contre les fausses citations des gnostiques, et grâce aux communications plus intimes qui s'établirent entre les diverses églises, notamment entre celles de l'Asie Mineure et de Rome, que commença à se former dans l'Église catholique le canon du Nouveau Testament. On sait que, depuis Origène, on ne conserva plus de doutes que sur la 2me épître de Pierre, celles de Jacques, de Jude, les 2me et 3me de Jean, l'Épître aux Hébreux et l'Apocalypse.

Nous ne trouvons chez les docteurs chrétiens de cette époque aucune doctrine systématique établie sur l'inspiration des Livres saints. C'était pour eux encore une vague notion religieuse plutôt qu'un dogme positif. Ils empruntaient volontiers aux juifs leurs définitions sur ce point, à Philon, par exemple, qui représentait les prophètes comme de simples et passifs instruments de Dieu, ne disant que ce que Dieu leur inspirait. Justin, d'après lui, compare les auteurs sacrés à une lyre touchée par le plectrum (Athénagore à une flûte), et il dépeint comme une ἔκστασις l'état de leur âme en écrivant les révélations. Tertullien et les montanistes abondèrent dans ce sens ; mais ils nuisirent au crédit de cette notion en l'appliquant aux oracles de leurs prophétesses qui, dans leurs accès de somnambulisme, indiquaient des remèdes contre les maladies. Origène, qui semble quelque part appliquer aux auteurs sacrés cette notion d'inspiration complète, ailleurs, sans doute par opposition au montanisme, évite de la confondre avec l'extase et la fait plutôt consister dans une exaltation des facultés de l'âme par laquelle les prophètes, mis en communication avec le Verbe divin, étaient élevés à la connaissance de la vérité. Cette notion fut adoptée par son école, mais Origène lui-même allait plus loin. Il distinguait dans l'Écriture des parties non inspirées, s'appuyant sur ce que saint Paul parle tantôt comme de lui-même, tantôt comme de la part de Dieu : « Ce qui est purement apostolique est sage, certain et précieux, mais non pareil à ce qui est précédé de ces mots : « Ainsi dit le Seigneur. »

Du reste, selon les anciens pères, l'autorité dogmatique ne s'arrêtait pas aux livres renfermés dans le canon. Attribuée par la plupart d'entre eux aux apocryphes de l'Ancien Testament, elle s'étendait aussi aux

ouvrages des pères dits apostoliques, à celui d'Hermas, par exemple, et à l'Épître de Barnabas, bien plus, à certains ouvrages pseudonymes réputés prophétiques, la plupart composés par des auteurs juifs, puis interpolés par des chrétiens. Tels étaient les testaments des douze patriarches, la Vision d'Ésaïe, tous deux, à ce que l'on croit, du IIme siècle, le livre d'Hénoch, suivi du Livre de Noé, qu'on fait dater de la première année du règne des Asmonéens, la prophétie d'Hydaspe, mage persan, enfin ces fameux oracles des Sibylles, poèmes apocalyptiques, composés en divers temps par des juifs pour la conversion des païens, et interpolés par les chrétiens pour la conversion des juifs. le quatrième livre, dit-on, après l'éruption du Vésuve, en 79, le cinquième après les persécutions de Trajan. A la lecture de ces fantastiques productions, on est confondu de la crédulité des auteurs chrétiens qui s'y sont laissés tromper et qui se sont attiré ainsi du païen Celse le sobriquet de Sibyllistes. Athénagore, Théophile, Clément d'Alexandrie, Lactance, les ont citées sérieusement.

Si la critique des anciens pères était parfois en défaut, leur exégèse n'était pas non plus toujours irréprochable. Trop souvent, perdant de vue le vrai sens de l'inspiration, ils en attribuaient un même degré à chaque livre, à chaque partie de la Bible, ne faisaient aucune différence entre l'autorité de l'Ancien Testament et celle du Nouveau, substituaient parfois à l'esprit libre de ce dernier l'esprit formaliste de l'autre. Sous l'influence d'idées préconçues, tantôt ils s'attachaient à la lettre sans s'inquiéter du sens que l'auteur y avait attribué et que l'usage de la langue autorisait, tantôt sous le sens littéral parfaitement clair et acceptable, ils cherchaient, par voie d'allégorie, un sens caché plus conforme à leur manière de voir.

De ces deux genres d'interprétation également fautifs, l'un, l'abus de l'interprétation littérale, était plus ordinaire aux théologiens réalistes de l'Asie Mineure et de l'occident[1], l'autre, l'abus de l'interprétation allégorique, l'était davantage aux théologiens orientaux, particulière-

[1] Il était cependant maints récits de l'Écriture, que même des réalistes décidés ne pouvaient se résoudre à prendre dans le sens littéral. Ainsi Irénée interprétait allégoriquement l'histoire des filles de Loth, et typiquement celle du mariage de Moïse avec une éthiopienne, comme figurant l'olivier franc enté sur l'olivier sauvage. Il voyait dans les quatre fleuves sortant du Paradis la représentation des quatre Évangiles.

ment à ceux d'Alexandrie. A Alexandrie, dans le voisinage des écoles de philosophie, tout théologien voulait se montrer maître en cette science, mais autant que possible sans renier sa foi religieuse, et le grand moyen de conciliation entre la philosophie et la religion était l'interprétation allégorique des textes. Plotin allégorisait sur les anciens mythes païens, Philon sur les livres sacrés des juifs ; les docteurs chrétiens en firent de même sur ceux de l'Ancien et du Nouveau Testament. Pantænus et Clément, catéchètes d'Alexandrie, avaient donné l'exemple. Origène non seulement le suivit, mais le réduisit en système et l'appuya d'ingénieux arguments. Ses maximes à cet égard sont exposées dans plusieurs passages de ses écrits [1], mais surtout dans son quatrième livre *des principes*. Après y avoir prouvé [2] l'inspiration divine des Écritures, il expose les vrais principes d'après lesquels on doit, selon lui, les interpréter. Il déplore en effet [3] de voir d'un côté les juifs empêchés par leur attachement à la lettre de reconnaître Jésus dans les prophéties qui parlent du Messie, refuser de croire en lui parce qu'il n'a point « exterminé les chars d'Éphraïm et les chevaux de Jérusalem, etc..... » D'un autre côté, il ne déplore pas moins de voir les gnostiques rebutés par l'interprétation littérale de quelques passages qui leur offrent, disent-ils, des notions indignes des perfections de l'Être suprême, refuser de voir le Dieu parfait dans le Dieu des juifs et le créateur du monde, et de reconnaître l'autorité de l'Ancien Testament. Toutes les difficultés qui arrêtent les juifs et les gnostiques disparaîtraient selon lui, si, outre le sens littéral, on admettait aussi le sens spirituel [4]. Or, que ce sens spirituel doive être admis, c'est ce dont, dit-il, ne doit pas douter tout homme qui croit à l'inspiration des Écritures ; car, s'il fallait absolument s'attacher à la lettre, y trouverait-on des récits comme ceux de Loth et de ses filles, de Jacob, de ses deux femmes et de ses deux esclaves [5] ? Y lirait-on que Dieu, comme un simple cultivateur, avait planté le jardin d'Éden, qu'il s'y promenait à l'heure de midi, etc. ? Dans les évangiles même, ajoutait-il, nous trouvons des récits semblables. Comment interpréter dans un sens littéral

[1] Hom. V *in Levit.*, § 5.
[2] περὶ ἀρχῶν, IV, 1-7.
[3] Ibid., § 8.
[4] Ibid., § 9.
[5] Ibid., § 10.

ce qui est dit que le diable porta Jésus sur une haute montagne, d'où il lui fit voir, ce qui était physiquement impossible, tous les royaumes de la terre? Il y a donc, outre le sens grammatical, d'autres sens plus relevés, et c'est à la recherche de ces sens que le Saint-Esprit lui-même a voulu nous contraindre, en insérant dans la lettre ces pierres d'achopement[1]. Bien plus, c'est à cette recherche que nous invitent Jésus quand il parle d'une clef de la science, Salomon quand il dit[2] : *Describe hæc tripliciter in consilio et scientiâ,* » saint Paul, quand il dit : « nous prêchons la sagesse aux parfaits, sagesse non de ce monde, etc., » Hermas dans le livre du Pasteur[3], Clément d'Alexandrie et bien d'autres. Nous sommes encore autorisés à la recherche de ces sens plus relevés par l'exemple des auteurs sacrés et particulièrement de saint Paul, quand il applique aux pasteurs de l'Église ces mots : « Tu n'emmuselleras pas le bœuf qui foule le grain. » Par là, il nous apprend à chercher dans l'Écriture un sens instructif et moral; mais ailleurs, il nous enseigne en outre à chercher un sens mystérieux et spirituel. Ainsi, de même que l'homme est composé de trois parties, le corps, l'âme et l'esprit, il y a dans l'Écriture trois sens, l'un historique ou littéral, le second moral, le troisième allégorique. Il ne faut admettre le sens littéral que dans les cas où il n'offre aucune notion indigne de Dieu; au contraire, le sens moral, qui a pour objet la direction des mœurs et la conduite de la vie, et le sens spirituel surtout qui nous dévoile les mystères du monde des intelligences, doivent être admis dans chaque passage. Le chrétien encore charnel s'en tient à la lettre de l'Écriture, à la forme extérieure sous laquelle le divin est apparu; le chrétien spirituel voit au contraire dans l'apparition et l'action terrestre de Christ, la révélation et la représentation de l'action éternelle du Logos divin; pour lui, la lettre de l'Écriture n'est que l'enveloppe de l'esprit qui s'y trouve renfermé, et il sait l'en dégager.

Ce système d'interprétation, trop commode pour que la science puisse l'adopter sans réserve, et qui rendait particulièrement difficile la polémique contre les gnostiques, allégoristes bien plus tranchés, était plus excusable s'il s'agissait d'homélies, par exemple lorsqu'Origène, ayant à expliquer consécutivement tout le contenu des livres de la

[1] σκάνδαλα, προσκόμματα, comme s'exprimait Philon.
[2] Prov. XXII, 20.
[3] Hermas, *Vis.* 2, § 4.

Bible, ne pouvait, surtout pour l'Ancien Testament, qu'en s'écartant parfois du sens littéral, y trouver toujours des leçons morales édifiantes pour son troupeau. Dans l'enseignement catéchétique supérieur, elle prêtait évidemment à l'arbitraire.

Entre ces deux méthodes, l'une allégorique, adoptée par les docteurs d'Alexandrie, l'autre littérale, propre aux docteurs latins et à ceux d'Asie Mineure, se place la méthode d'interprétation historico-grammaticale, suivie par les écoles de Syrie et de Palestine. Origène, c'est une justice que nous lui avons déjà rendue, malgré l'abus qu'il fit trop souvent de l'allégorie, avait, par les travaux auxquels il s'était livré en Syrie sur le canon biblique, tracé le premier les principes du meilleur système d'interprétation, celui qu'adopta l'école d'Antioche. Cette école, dont Jules l'Africain peut passer pour l'un des précurseurs, eut pour fondateurs, vers la fin du IIIme siècle, deux prêtres de cette ville, Dorothée et Lucien, dont nous avons précédemment raconté le martyre en 311. Tous deux, loués à l'envi par Eusèbe et saint Jérôme pour leur savoir, pour leur connaissance de la langue hébraïque et avant tout pour l'étude approfondie qu'ils avaient faite des Livres saints, étaient admirablement préparés pour l'enseignement d'une méthode exégétique qui s'applique à rechercher dans chaque passage de l'Écriture, non pas les sens divers qu'il pourrait revêtir, mais avec droiture et à l'aide d'une science bien dirigée, le sens que l'auteur lui-même a voulu lui donner, l'idée qu'il a voulu exprimer, et, dans la plupart des questions, faisait prédominer l'esprit de l'Évangile sur celui de l'Ancien Testament. C'est par là que, dans cette période et surtout dans les siècles suivants, les disciples de l'école d'Antioche neutralisèrent, autant qu'il était possible, l'abus que la superstition toujours croissante était portée à faire des déclarations des Livres saints.

La Tradition de l'Église et l'Écriture sainte, telles étaient donc les deux sources principales où les pères faisaient profession de puiser la vérité.

Aux yeux du plus grand nombre, ces deux sources étaient pleinement suffisantes; le recours à toute autre, à la *philosophie* en particulier, était non seulement superflu, mais abusif. Irénée, Hippolyte, Tertullien étaient portés, par leur lutte avec les gnostiques, à rendre responsable des erreurs de ces sectaires, non seulement la théosophie orientale,

dont les gnostiques et les manichéens s'étaient exclusivement et si malheureusement inspirés, mais la philosophie bien autrement estimable des grecs, et en général le libre usage des facultés intellectuelles de l'homme.

Dans l'opinion de ces pères, du mélange de la philosophie et du christianisme il ne pouvait sortir que des erreurs. Saint Paul, dit Tertullien, « avait connu à Athènes cette philosophie, aveugle sectatrice des traditions humaines, rebelle aux enseignements de l'Esprit saint. Qu'y a-t-il de commun entre Athènes et Jérusalem, entre l'Église et l'Académie, entre les hérétiques et les chrétiens? C'est sous le portique de Salomon que notre doctrine a pris naissance, sous les auspices de ce grand roi qui avait déclaré que Dieu devait être cherché avec simplicité de cœur. Qu'ils y prennent donc garde, ceux qui nous proposent un christianisme stoïcien, platonicien, dialecticien. Il n'y a plus lieu à aucune curiosité après Jésus, à aucune investigation après l'Évangile[1]. » Et dans son traité sur l'âme[2]: « La vérité se trouve dans la sobriété. Il ne faut pas rechercher plus qu'il n'est permis de trouver, et il n'est pas permis de trouver plus que Dieu n'a enseigné, car c'est là tout ce qu'il faut à l'homme. Plût à Dieu que les hérésies n'eussent pas été nécessaires pour faire connaître ceux qui sont dignes d'approbation! Nous n'aurions rien à faire avec les enseignements des philosophes, ces patriarches de l'hérésie, qui sont apparus pour la perte du genre humain. »

Dans ses invectives contre les philosophes, Tertullien ne ménage guère plus Zénon, Socrate et Platon qu'Épicure et les cyniques; il ne voit dans toute philosophie que l'œuvre des démons et se fait gloire de croire en dépit du sens commun[3]. Avant Tertullien, Irénée[4] avait déjà vu dans les philosophes autant de patriarches de l'*hérésie.* Minucius Félix appelle les philosophes *corruptores, adulteros* et *tyrannos,* et

[1] *De præsc. hær.*, c. 7.

[2] *De animâ*, c. 2-3.

[3] *Credo*, dit-il quelque part, *quia ineptum est*, parole que Neander cherche bénévolement à expliquer par celle-ci : *Veritas in medullâ est, non superficie*, mais qui ne fait pas moins comprendre comment Tertullien, dans ses emportements contre la philosophie, aimait à s'appuyer des prophéties du patriarche Hénoch qui, selon l'auteur de ce livre apocryphe, aurait déclaré, 4,000 ans d'avance, « que toutes les connaissances des grecs leur viendraient des anges déchus. »

[4] Irénée, *Cont. hær.*, II, 28; V, 20.

Socrate *scurram atticum*[1], et nous avons vu qu'Hippolyte faisait précéder son traité contre les hérésies d'une longue énumération des systèmes des philosophes grecs, dans lesquels il se plaisait à trouver l'origine des erreurs de la gnose. « Nous croyons, dit-il à la fin de son premier livre, avoir suffisamment exposé les systèmes grecs qui ont servi de point de départ aux hérétiques pour fabriquer les leurs ; » et de même à la tête du cinquième livre : « Après avoir réfuté les doctrines philosophiques que les hérétiques se sont appropriées en présentant comme nouveau ce qui n'était que de vieilles rêveries, il nous reste à réfuter les hérétiques eux-mêmes. »

Mais tous les docteurs de l'Église ne partageaient pas cette antipathie pour la philosophie. Ceux qui vivaient dans le voisinage des écoles les plus célèbres, au milieu d'une atmosphère scientifique, ne pouvaient s'empêcher d'en ressentir plus ou moins l'influence. Ceux qui, avant leur conversion, avaient fréquenté l'académie, le portique ou le lycée, et les avaient quittés pour « apprendre à bégayer à l'école de Jésus-Christ, » ne pouvaient non plus oublier complètement, ni les habitudes philosophiques de leur esprit, ni les premières instructions qu'ils avaient reçues. C'était la philosophie qui les avait peu à peu élevés jusqu'au point d'où ils avaient pu apprécier l'éminente supériorité du christianisme ; aussi conservaient-ils pour elle une reconnaissance mêlée de respect ; ils étaient enclins à rechercher l'accord entre ces deux sources de leur science religieuse, à employer dans l'exposé des vérités chrétiennes le genre de démonstration et de preuves qui leur était le plus familier, à les revêtir du langage auquel ils étaient accoutumés, ou même à glisser, sans le vouloir, sous des formes chrétiennes quelques-unes des spéculations de la science.

Ajoutons que ces hommes, qui étaient arrivés à l'Évangile par le chemin de la philosophie, eurent de vrais succès dans la prédication du christianisme, non pas directement auprès des masses, mais auprès des hommes instruits que l'Église avait intérêt à se concilier, de qui elle reçut en effet un nouveau lustre, et qui par cela même lui valurent aussi parmi le peuple de nouveaux adhérents. Ils étaient, en quelque sorte, par leur amour de la science, une réfutation vivante de ce préjugé fâcheux répandu contre le christianisme, et sur lequel Celse parti-

[1] *Octav.*, c. 38.

culièrement appuyait volontiers, que « la religion de Jésus était bonne pour le vulgaire, incapable de satisfaire les hommes éclairés, de s'allier autrement qu'à une foi aveugle, de s'établir autrement que par l'ignorance et l'abus de l'autorité. » En prononçant l'anathème contre tout emploi de la raison, contre toute science et toute sagesse humaines, on ne faisait souvent que rendre hostiles au christianisme des besoins intellectuels qui réclamaient une satisfaction, tandis qu'il fallait, au contraire, tout en reconnaissant ce que ces besoins avaient de légitime, prouver que le christianisme seul y répondait parfaitement.

C'est ce qui détermina Origène entre autres, qui n'avait point commencé par la philosophie, à l'étudier pour obtenir de tels résultats. « Pendant que je m'adonnais tout entier, dit-il[1], à l'étude de l'Écriture sainte, la réputation de science que j'avais acquise tendant à se répandre, je voyais arriver de tous côtés vers moi, tantôt des hérétiques, tantôt des païens versés dans les lettres grecques, et particulièrement des philosophes. Je résolus alors d'étudier les ouvrages des hérétiques, et tout ce que ces derniers ont écrit pour la recherche de la vérité, et en cela je suivis l'exemple de Pantænus, notre prédécesseur, si remarquable par sa science, et celui d'Héraclas, aujourd'hui l'un des prêtres d'Alexandrie. » — Ainsi l'éducation religieuse d'Origène nous offre une marche inverse de celle que Clément avait suivie : Clément avait commencé par la philosophie et y avait greffé le christianisme ; Origène et Héraclas, nés chrétiens, étudièrent la philosophie en vue de servir le christianisme, dans lequel ils avaient été premièrement instruits. Mais le résultat fut à peu près le même : l'étude produisit en eux comme une seconde nature, et ils se montrèrent, presque autant que le premier, partisans d'un enseignement philosophique chrétien.

Non contents de mettre ainsi à profit les enseignements de la philosophie, Clément et Origène, après Justin Martyr, s'attachèrent à en justifier l'emploi[2].

Pour cela, ils eurent soin de bien définir dès l'entrée ce qu'ils entendaient par la philosophie, ou du moins quelle était celle dont ils voulaient se servir dans l'exposé des vérités du christianisme, et commencèrent par repousser hautement l'art des sophistes, qui n'est qu'un

[1] Eusèbe, VI, 19.

[2] Voy. Clément, *Stromates*, I, VI. Origène, *De principiis*, *Ep ad Greg. Thaum. et passim*. Justin, *Apolog*.

honteux artifice de langage pour présenter comme vrai ce qu'on sait être faux [1]. Quant aux diverses sectes grecques, ils n'en admettaient point indifféremment tous les principes, mais seulement ce qu'elles renfermaient de conforme à la vérité. « Quand je parle de la philosophie, dit Clément [2], je ne parle ni de celle des stoïciens, ni de celle de Platon, ni de celle d'Épicure, ni de celle d'Aristote; mais j'entends le choix de tout ce que ces sectes ont enseigné de meilleur, de vrai, de conforme à la justice et à la piété. » Et ailleurs : « Nous ne plaidons point d'une manière absolue la cause de toute philosophie, mais seulement de celle dont Socrate parle dans Platon ; comme on dit dans les mystères, « plusieurs portent le thyrse, mais il y a peu de Bacchus, » ce qui répond à cette parole de l'Écriture : « Il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus. » « Je ne reconnais pour philosophes, ajoute Socrate, que ceux qui ont bien philosophé, etc. » On ne pouvait désigner plus clairement la philosophie éclectique qui était alors en crédit à Alexandrie, et dont l'élément principal était cependant le platonisme.

Ces réserves faites, nos docteurs chrétiens abordaient l'apologie de la philosophie ; et d'abord, pour répondre à ceux qui ne voulaient voir en elle qu'une œuvre de Satan, ils s'attachaient à prouver la divinité de son origine. Leur premier argument à cet égard n'était pas, il est vrai, des plus heureux. Les philosophes grecs étant venus longtemps après Moïse et la plupart des prophètes de l'Ancien Testament, comme Clément le prouvait par des recherches chronologiques curieuses et étendues, quoique pour nous bien superflues, il était notoire, ajoutait-il, qu'ils y avaient puisé, ce qui pour nous est problématique, une partie de leurs enseignements ; Pythagore et Platon, dans leurs voyages, avaient consulté les hébreux, emprunté d'eux ce qu'il y avait de plus vrai dans leurs doctrines. Aristote passait aussi pour avoir consulté un juif, Numa, pour avoir emprunté à cette nation sa défense de placer des images dans les temples ; Platon, selon Aristobule, pour avoir étudié la loi des juifs, et le philosophe Numenius disait : « Qui est Platon, sinon Moïse parlant grec ? » — En ce sens déjà, l'on pouvait dire que la philosophie était divine, puisqu'elle avait puisé à une source divine. Mais, comme on ne pouvait cependant voir dans tout ce qu'elle avait enseigné des emprunts au judaïsme, les docteurs d'Alexandrie établissaient d'une

[1] Clément, *Stromates*, I.
[2] Ibid.

manière plus directe l'origine divine de la philosophie; et pour cela, ils se prévalaient des aveux de ses ennemis eux-mêmes, qui n'y pouvaient méconnaître des germes de vérité et de sainteté qu'ils attribuaient à une sorte de hasard, d'heureuse rencontre [1]. Comme maint apologiste de l'école réaliste s'était appuyé contre les païens des leçons des philosophes, Hippolyte, par exemple, des enseignements de Platon sur l'immortalité et les rétributions à venir : « Sans doute, répondait Tertullien [2]; mais de même que par fois, au milieu d'une affreuse tempête qui cache le ciel et la terre, on voit, par une erreur propice, des navigateurs arriver au port. »

Toute sagesse vient de Dieu, dit Clément [3], d'après l'Ecclésiastique; Dieu donne la sagesse de sa propre bouche et vient au secours des justes; tout ce qui excite l'homme au bien et à la piété vient de lui; vous ne trouverez point la philosophie chez les méchants, mais au contraire chez les plus excellents parmi les grecs; elle ne saurait donc venir du malin, elle est au contraire un don de la Providence. S'il est vrai, disait encore Clément, que Satan soit le père de la philosophie, à voir les heureuses inspirations des philosophes, Satan aurait été plus bienveillant pour eux que la Providence divine elle-même. Dieu étend ses biens à tous les hommes, il leur communique à tous la portion de vérité qui leur convient, et, en attendant qu'il lui plût d'envoyer Christ sur la terre, il a jugé à propos d'instruire les peuples pour les préparer à recevoir le grand révélateur. Il a instruit les juifs par le ministère de Moïse et des prophètes, il a instruit et préparé les grecs par la philosophie, non assurément qu'on puisse mettre ces deux genres d'instruction sur la même ligne, ni les faire dériver de Dieu de la même manière; mais il est néanmoins la source de tous les biens, des uns essentiellement et principalement, comme de l'Ancien Testament, et des autres secondairement, comme de la philosophie; mais celle-ci, semblable à un pédagogue, conduisait les grecs à Christ, comme la Loi y conduisait les hébreux; c'est donc Dieu qui l'a donnée aux hommes [4].

Que si ces docteurs serraient davantage encore la question, et se demandaient quel organe Dieu avait choisi pour instruire les philoso-

[1] Tertullien, *De animâ*, c. 2.
[2] Ibid.
[3] *Stromates*, I.
[4] Θεόθεν ἧκεν εἰς ἄνθρωπους.

phes destinés à préparer l'œuvre de Christ, ils découvraient une analogie plus intime entre la philosophie et la révélation. Philon avait représenté le Logos comme une force divine immanente par nature dans l'âme humaine, et remplissant en elle tantôt le rôle de la raison pour l'éclairer, tantôt celui de la conscience pour l'avertir, la corriger, la purifier [1]. C'était, selon les pères d'Alexandrie, ce même Logos préexistant à la création, source de vérité, destiné à s'unir un jour à Jésus, et à parler par sa bouche, qui, avant cette époque, avait illuminé les prophètes d'abord, mais aussi partiellement ceux d'entre les grecs qui avaient été dociles à sa voix, quand ils l'entendaient dans leurs cœurs. Ils se représentaient donc la raison humaine comme une sorte d'irradiation de la sagesse divine. « Cette raison, qui devait briller tout entière en Jésus-Christ, disait Justin Martyr [2], est le Verbe dont tout le genre humain est participant. » Tous ceux qui ont vécu suivant la raison ou le Logos sont chrétiens, quoique condamnés dans leur siècle comme athées, tels chez les grecs, Socrate, Héraclite et d'autres, chez les barbares, Abraham, Ananias, Azarias, et sont admis au salut. Et ailleurs : « Socrate a en partie connu Jésus-Christ, car Christ est la raison, le Logos existant dans l'univers. Tous ceux, au contraire, qui, dans les temps antérieurs, ont vécu sans la raison et le Logos, ont été *ἄχρηστοι*, ennemis de Christ [3] et persécuteurs de ceux qui ont vécu suivant le Logos. »

Clément d'Alexandrie, en rapportant aussi au Logos l'origine de la philosophie, faisait mieux ressortir la supériorité du christianisme. Il voyait dans chaque secte de philosophes des disciples du Logos en germe [4], c'est-à-dire un fragment de la vérité qui se trouve tout entière en Jésus, Logos de Dieu [5]. « Semblables, dit-il, aux bacchantes qui se partagèrent les membres de Penthée, les sectes de philosophie, soit

[1] *Sunt enim duæ naturæ indivisibiles;* ἥτε ἐν ἡμῖν τοῦ λογισμοῦ, καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς τοῦ Θεοῦ λόγου.

[2] *Apolog.*, II.

[3] Justin joue ici sur le mot ἄχρηστος, pervers, qui se prononce comme ἄχριστος, sans Christ. Il justifiait ainsi la Providence divine, soit de la venue tardive de son Christ en ce monde, soit de la condamnation des impies qui avaient vécu avant lui (*Apolog.* I, c. 46). Le Logos éclairait déjà le monde, et si le monde n'a point cru, c'est qu'il ne l'a point voulu.

[4] σπερματικὸς λόγος.

[5] *Stromates*, I.

grecques, soit barbares, se sont partagé la vérité qui est une, et se sont vantées ensuite de la portion qu'elles en possédaient, comme si ce fût la vérité tout entière. Mais tout s'éclaire au lever du soleil..... Comme l'Être éternel concentre en un moment unique ce qui est partagé par le temps en passé, présent et à venir, la vérité peut de même rassembler les germes qui ont de la parenté avec elle, quoique tombés sur un sol étranger. De même que les parties du monde, toutes différentes qu'elles soient les unes des autres, conservent pourtant leur liaison et leur accord avec le Tout, ainsi les philosophies, soit grecques, soit barbares, se sont emparées de quelque parcelle de la vérité éternelle : elles ont morcelé de la même manière la révélation du Logos éternel. Mais celui qui, ayant réuni de nouveau ce qu'elles ont ainsi divisé, en aura recomposé le Verbe unique, ou qui aura ramené la parole à son unité parfaite, celui-là sera certainement en possession de la vérité. »

Les pères d'Alexandrie, dans ces passages aussi remarquables par la pensée que par l'expression, se représentaient donc le christianisme comme le centre où devaient aboutir tous les chemins, divergents en apparence, de la philosophie, et celle-ci à son tour comme l'ensemble des émanations partielles d'un foyer unique qui est le Logos. Son rapport avec le christianisme était celui de la partie au tout, du germe à la plante entièrement développée, des ruisseaux à la source. « Tout ce qui a été dit de bien par qui que ce soit nous appartient à nous, chrétiens, » dit Justin Martyr. Tous, en effet, selon les germes de raison (σπερματικὸς λόγος) placés en eux, ont pu jusqu'à un certain point découvrir la vérité ; mais autres sont ces faibles germes, autre est le germe primitif d'où ils sont dérivés et par la grâce duquel ils ont pu recevoir l'existence.

Ce point de vue, dans les sages limites où il se renfermait, ne manquait assurément ni d'élévation ni de largeur. Il consistait non seulement à ramener à Dieu toutes les lumières, toutes les parcelles de vérité qui ont été le partage des hommes de tous les temps, mais encore à y voir les fruits d'une même dispensation, les parties d'un même plan divin pour l'éducation religieuse de l'espèce humaine, les phases successives d'un même jour que Dieu a fait lever sur le monde, jour dont la philosophie a été la première aurore, et le christianisme le midi resplendissant. De là découlait, selon les docteurs d'Alexandrie, l'utilité incontestable de la philosophie ; tout à fait insuffisante par elle-même,

elle avait servi cependant à éclairer le monde en l'absence de l'Évangile; de plus, elle lui préparait les voies, elle disposait une partie des hommes à le recevoir; elle était, selon une comparaison que Clément d'Alexandrie empruntait à saint Paul, l'olivier sauvage sur lequel l'olivier franc devait être greffé pour porter des fruits meilleurs et plus abondants.

Mais, leur objectait-on, puisque maintenant Jésus, le Verbe de Dieu, est venu instruire le monde, et, selon vous-mêmes, révéler d'une manière complète ce que les philosophes n'avaient fait qu'entrevoir, puisque Christ a rassemblé en un foyer toutes les parcelles de lumière auparavant dispersées dans le monde, pourquoi s'éclairer encore à ces faibles lueurs au lieu de se contenter du foyer qui les concentre et les éclipse? A quoi sert maintenant la philosophie? Ne devient-elle pas superflue et ne faut-il pas désormais s'en tenir à croire ce que Dieu nous a révélé par l'Écriture et la tradition de l'Église?

Sans doute, répondaient-ils, la foi est avant tout nécessaire au chrétien, elle est l'âme du christianisme, elle est en quelque sorte le pain quotidien indispensable à la subsistance de l'homme; elle est pour la vie spirituelle ce qu'est l'air pour la vie corporelle. Celui qui ne croit pas ne peut comprendre, dit Ésaïe; la foi est le fondement nécessaire à la science de la philosophie, qui n'est elle-même que la méditation approfondie des objets de la foi, *meditatio fidei*[1]; elle est le lien commun qui unit tous les membres de l'Église et qui forme de celle-ci un seul corps. Elle suffit même au plus grand nombre qui n'ont pas le temps de méditer, de réfléchir, et qui sont obligés de s'en tenir à ce sentiment instinctif développé par l'Évangile. C'est ce qu'Origène, entre autres, démontrait fort bien contre Celse, et l'on peut remarquer à sa louange que si nul n'a plaidé plus fortement que lui la cause de la philosophie devant les chrétiens, nul n'a plaidé plus éloquemment celle de la foi chrétienne devant les philosophes. La philosophie, au contraire, la science est par elle-même insuffisante, soit pour instruire l'homme, soit pour lui faire observer les commandements de Dieu[2]. Mais il n'en résulte point pour cela qu'elle soit superflue; unie au christianisme, et prenant pour fondement la foi, elle peut en devenir un utile auxiliaire.

[1] Clément, *Stromates*, II.

[2] Clément, *ibid.* « Les philosophes ne sont que des enfants, si Christ n'en fait des hommes. »

Et d'abord en exerçant et éclairant l'esprit, elle le rend plus capable de comprendre l'Évangile. « La culture de la philosophie, dit Clément, exerce l'esprit, elle développe l'intelligence, elle donne au chrétien la sagacité nécessaire pour discerner, parmi les opinions qui sont en circulation dans le monde, le faux d'avec le vrai. » « L'éducation et la science, ajoute-t-il, perfectionnant un heureux naturel, l'aident à profiter des enseignements de l'Évangile. Il se rend dès lors plus clairement compte de ce qu'il croit, il en a une connaissance plus solide, plus approfondie. Tous les hommes reconnaissent à première vue un cheval, ou de la vigne; mais l'agriculteur entendu saura reconnaître de plus si telle vigne est ou non féconde, l'écuyer exercé saura reconnaître aussi si tel cheval est propre ou non à la course. » Et ailleurs : « Pour faire porter à la vigne des fruits savoureux, l'agriculteur ne doit pas rester oisif, il faut qu'il taille, qu'il fossoie, qu'il lie; il a besoin de la serpe et du hoyau. La philosophie n'est pas un instrument moins utile au chrétien pour pénétrer le sens de l'Écriture et pour donner à sa foi toute la force, la clarté et le développement dont elle est susceptible. » Il aurait pu ajouter, en suivant la même métaphore, que le juste emploi de la raison devait servir à discerner dans la révélation les parties les plus véritablement édifiantes et, dans l'Ancien Testament en particulier, ce qui s'harmonisait le mieux avec l'esprit de Jésus, lorsque tant d'autres n'y avaient su choisir que ce qui était le plus contraire à cet esprit.

La science philosophique est surtout nécessaire pour repousser les attaques des sophistes; elle déjoue les artifices trompeurs par lesquels on voudrait ternir l'éclat de la vérité : elle est l'enceinte, le rempart de la vigne du Seigneur. « On craint, dit Clément, qu'elle n'ébranle la foi des simples, et, à ce titre, le vulgaire a peur de la philosophie, comme les enfants ont peur des masques. Ceux qui témoignent cette peur prouvent bien par là qu'ils n'ont pas la vérité, car la vérité est inébranlable. Mais en supposant la philosophie superflue pour le vulgaire, elle ne l'est point pour les hommes éclairés. » Elle est nécessaire, et c'est ici son troisième usage, pour amener au christianisme ceux dont l'opinion guide la multitude elle-même, ces hommes instruits qui, ayant reçu une éducation scientifique, ne peuvent embrasser la foi qu'autant que leur intelligence est satisfaite, qu'autant qu'ils trouvent les principes du christianisme d'accord avec ceux que leurs recherches, leurs

études antérieures leur ont fait admettre comme certains. « La vérité, dit Clément, peut être assurément reçue sans la philosophie, on peut être fidèle sans être lettré, puisque la plupart des chrétiens le sont devenus sans culture scientifique préalable, sans connaissance de la philosophie grecque, et même sans savoir lire ni écrire, mais par la foi seule et par un effet de la puissance de Dieu. Mais il n'en est pas ainsi de tous; et comme un héraut doit chercher à se faire entendre de tous en modifiant à dessein sa voix, de même, voulant prêcher la vérité à tous, nous devons chercher aussi à la rendre attrayante pour tous. Il n'est aucune partie des Écritures qui ne puisse trouver des contradicteurs: mais si nous montrons les enseignements de l'Écriture d'accord avec ceux de la raison, aucun homme raisonnable ne pourra plus légitimement y contredire. » Enfin, d'un autre côté, n'est-il pas nécessaire de connaître la philosophie grecque pour montrer son insuffisance à ceux qui en sont entichés? « Et même, dit Clément, quand elle serait inutile pour tous, nous aurions encore besoin d'elle pour prouver son inutilité. Pour avoir le droit de la condamner, il faut premièrement la connaître, » et se placer ainsi à son point de vue pour mieux la réfuter. Ainsi, conclut Clément, la philosophie, nécessaire avant la venue du Christ *ad justitiam*, pour justifier les Grecs, l'était alors, de plus, pour les conduire à la piété chrétienne, *ad pietatem*.

C'est à peu près sur les mêmes arguments qu'Origène se fondait pour recommander au jeune Grégoire l'étude de la philosophie[1]. « Je voudrais te voir, lui dit-il, t'appliquer de toutes les forces de ton esprit à l'étude de la doctrine chrétienne comme à ton but; mais, pour arriver à ce but, je voudrais te voir emprunter aussi le secours des enseignements des philosophes, qu'on peut considérer comme le prélude du christianisme; de même que la connaissance de l'astronomie, de la géométrie, de la musique, de la grammaire sont des auxiliaires utiles pour celle de la philosophie, de même celle-ci est utile pour l'étude du christianisme. » La même pensée est exprimée par Clément[2] en parlant des sciences qu'Origène vient de désigner; elles doivent être, selon lui, considérées comme les servantes de la philosophie qui s'élève au-dessus d'elles toutes et par laquelle on parvient à la sagesse qui est la science

[1] Origène, *Ep. ad Gregorium*.
[2] *Stromates*, I.

des choses divines et humaines, la science des causes elles-mêmes. — Noble gradation : les sciences élémentaires, la philosophie qui les embrasse toutes et les domine, la religion qui en est le couronnement!

« Nous lisons dans l'Exode, ajoute-t-il, que Dieu ordonna aux enfants d'Israël, à leur sortie d'Égypte, d'emprunter de leurs voisins des vases d'or et d'argent que, de retour en Canaan, ils employèrent au service du culte et à l'ornement du tabernacle. C'est une invitation figurée adressée aux chrétiens, de faire servir à la connaissance du vrai Dieu les lumières qu'ils auront pu emprunter aux païens et aux philosophes. » Théonas, évêque d'Alexandrie, fondait là-dessus tout un système de propagande chrétienne, à mettre en œuvre dans le palais même de Dioclétien [1]. Il est à remarquer à l'avantage de ce point de vue qu'en fait de théologiens, c'est parmi les partisans et non parmi les adversaires systématiques de la philosophie que le christianisme trouva ses martyrs les plus nombreux et les plus dévoués. Tertullien, dans ses écrits, prêcha le martyre avec éloquence; Justin, Origène, Pamphile, Lucien firent mieux, ils l'affrontèrent eux-mêmes, ils le prêchèrent par l'exemple.

2. DOGMES

Après avoir distingué les tendances générales entre lesquelles se divisèrent les anciens docteurs de l'Église, indiqué les différentes sources où ils puisèrent leurs doctrines, et selon quelles méthodes ils y puisèrent, il nous sera facile (dans l'histoire particulière des dogmes dont nous avons désormais à nous occuper) de nous rendre compte tantôt de leur accord, tantôt de leurs divergences sur les différents points de doctrine qu'ils eurent à traiter.

Dieu et ses attributs.

Parmi ceux qu'ils cherchaient à convertir, non plus que parmi les adversaires qu'ils eurent à combattre, les docteurs de l'Église ne comptaient guère d'athées proprement dits. Ils eurent donc rarement à insister sur les preuves de l'existence de Dieu, si ce n'est contre les sophistes qui, précédemment, l'avaient niée, et plus souvent encore pour se disculper eux-mêmes du reproche d'athéisme qui leur était adressé.

Là-dessus même ils en appelaient rarement aux preuves métaphysiques tirées de l'ontologie. Plus volontiers ils avaient recours, comme

[1] De Broglie, *L'Église et l'empire*, I, 175.

saint Paul, à la preuve physico-théologique tirée du spectacle de l'univers, à celle du consentement général des peuples et surtout au sentiment intérieur, à cette conscience de l'existence de Dieu qui atteste en l'homme sa parenté avec l'Être suprême et qu'Origène, avec Platon, met au nombre des κοιναὶ ἔννοιαι de la nature humaine, une de ces idées, comme dit Clément d'Alexandrie, qui précèdent toute démonstration et sont le produit d'une révélation directe de Dieu lui-même dans le cœur de l'homme. « Dieu, disait Tertullien, ne peut être caché, il doit toujours être aperçu et se manifester. Tout ce que nous sommes et ce qui nous entoure rend témoignage de lui [1]. Un Dieu qui aurait besoin d'être préalablement démontré ne serait pas le vrai Dieu. »

Les docteurs de l'Église eurent davantage à insister sur l'unité de Dieu qui était méconnue par deux classes de leurs adversaires, par les polythéistes d'une part, qui dispersaient l'essence divine sur une multitude d'êtres inférieurs, par les gnostiques de l'autre, qui tantôt admettaient deux principes divins égaux en puissance et opposés l'un à l'autre, tantôt un Dieu suprême, chef du *pleroma*, et un Dieu inférieur, créateur et chef du monde visible. Contre les polythéistes, ils firent valoir divers genres de preuves tirées, tantôt de la nécessité d'un principe unique, tantôt du parfait accord de toutes les parties de l'univers [2], tantôt de l'opinion des philosophes et même des poètes, et tantôt de ce sentiment instinctif qui faisait dire aux païens eux-mêmes dans le danger : O mon Dieu ! Athénagore s'appuie sur une preuve prétendue philosophique, fondée sur ce dilemme que, s'il y avait plusieurs dieux, ils seraient tous réunis dans le même lieu, ou séparés, et dans des lieux différents, deux suppositions également inadmissibles. Contre les gnostiques, ils soutenaient l'unité de Dieu par des arguments d'un autre genre, les uns scripturaires, les autres philosophiques, et Tertullien et Irénée, malgré leur mépris pour la raison humaine, ne dédaignaient pas de lui emprunter des arguments à opposer aux gnostiques, l'un dans son ouvrage contre Marcion, l'autre dans le second livre de son traité contre les hérésies. Aux gnostiques dualistes, ils objectaient que Dieu étant, selon la définition universelle, l'Être souverain, s'il y en

[1] Si, comme Théophile d'Antioche le déclarait à Autolycus, si l'homme est véritablement homme, c'est-à-dire en pleine possession de ses facultés, il sent invariablement Dieu et dans l'univers et dans son cœur.

[2] Lactance, *Inst. div.*, III.

avait deux égaux en pouvoir, aucun ne mériterait le nom de Dieu. Aux autres ils objectaient que si l'on admet un second Dieu inférieur au Dieu suprême, il n'y a pas de raison pour ne pas en admettre un plus grand nombre (*Cur non plura, si duo?*); que le Dieu créateur est le seul vrai Dieu et qu'il ne saurait y en avoir d'autre. Quant à sa nature, ils en parlent dans les termes les plus magnifiques, l'exaltent comme une essence au-dessus de toutes nos conceptions.

Cependant, selon quelques-uns d'entre eux, encore imbus d'idées juives, sa spiritualité n'avait pas pour conséquence nécessaire l'absence de tout corps. Méliton de Sardes, dans un ouvrage que nous ne possédons plus, mais dont le titre[1] indique le contenu, arguait de ce que Dieu a fait l'homme à son image pour lui donner à lui-même la forme humaine. Tertullien, sans aller jusque-là, lui attribuait cependant un corps qu'il regardait, à l'exemple des stoïciens, comme la condition nécessaire de tout être vivant. Il n'y a d'incorporel que ce qui n'existe pas, dit-il dans son ouvrage sur la chair de Christ. Et qui peut nier, dit-il encore dans son traité contre Praxeas[2], que Dieu soit un corps bien qu'il soit un esprit, car un esprit n'est qu'un corps *sui generis, in sua effigie*. En vain a-t-on voulu disculper Tertullien au sujet de ces croyances et prétendre que pour lui corps était synonyme de substance; ailleurs, nous le verrons enseigner bien positivement que l'âme humaine est corporelle, quoique invisible pour l'œil de notre corps; or, l'âme humaine est, selon Tertullien, de la même nature que Dieu, elle est son souffle.

Les idées des docteurs réalistes sur l'immensité de Dieu sont, dit Gieseler, toujours plus ou moins entachées des idées d'étendue et de localité. Lactance s'élève contre ceux qui lui refusaient toute forme et toute passion. De tous les docteurs d'occident, Novatien est celui qui a su le mieux éviter cet écueil. Quant aux docteurs d'Alexandrie, ils s'exprimèrent sur ce sujet dans les termes les plus formels. La plupart des hommes, dit Clément, raisonnent sur Dieu d'après des idées étroites et grossières, et croient pouvoir le mesurer à leur taille. « Lorsqu'on pense au Maître de l'univers, il faut au contraire mettre de côté toute notion de figure[3], de mouvement, de repos, de trône, de lieu, de main

[1] περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ.
[2] Tertullien, *Adv. Praxeam*, c. 7.
[3] *Stromates*, V, c. XI, 72.

droite, de main gauche, et si toutes ces expressions sont employées dans la Bible en parlant de lui, nous verrons plus tard en quel sens il faut les entendre. La cause première est au-dessus de toute notion de temps. » Origène est encore plus explicite : « Je sais, dit-il dès le début de son livre des Principes, que plusieurs, s'appuyant sur l'Écriture, font de Dieu un être corporel, parce que Moïse l'appelle un feu consumant. Dieu est au contraire une nature intellectuelle, simple et qui n'admet aucune composition. C'est un esprit, pure source de tous les autres esprits. Or, un esprit, pour agir, n'a besoin ni d'un lien corporel, ni de grandeur visible, ni de forme ou de couleur sensible, en un mot de rien de ce qui est propre au corps ou à la matière. »

Peu d'accord entre eux sur les attributs métaphysiques de Dieu, les anciens pères ne le furent guère davantage sur ses attributs moraux, sur sa bonté, sur sa justice. Ceux d'occident inclinèrent en général vers les notions anthropopathiques de l'Ancien Testament. Exceptons toutefois Irénée qui, répondant aux gnostiques et voulant leur prouver que la justice de Dieu pouvait parfaitement s'accorder avec sa bonté, observe que la punition du coupable n'est point un châtiment proprement dit, et consiste dans l'éloignement de Dieu, où, par son péché, il se place lui-même.

Les autres docteurs d'occident ne l'entendirent pas de même. Ce fut littéralement qu'ils interprétèrent ces mots, colère, vengeance de Dieu ; opposant en lui la justice à la bonté, la colère à la miséricorde, ils déclaraient que ce serait en lui une imperfection s'il n'éprouvait que le sentiment de l'amour, s'il ne cédait pas aussi à ceux du courroux et de la haine : « Pourquoi, dit Lactance dans son traité *de Irâ Dei*, serait-il étranger à une juste sévérité? Si Dieu est offensé, dit Tertullien, il doit s'irriter ; s'il est irrité, il doit se venger. »

Les pères d'Alexandrie admettaient bien dans l'Écriture la convenance pédagogique de l'emploi de telles expressions. « Si l'Écriture, dit Origène, quand elle considère Dieu en lui-même, écarte de lui toute notion humaine, quand elle le considère dans ses rapports avec l'homme, elle lui fait revêtir des sentiments et un langage humains de la même manière que nous-mêmes, lorsque nous voulons corriger nos enfants, nous nous gardons de nous montrer à eux tendres, comme nous le sommes au fond du cœur. Dieu aussi doit s'armer envers le pécheur d'une sévérité apparente. » Toutefois ces mêmes docteurs déploraient

qu'on abondât dans ce point de vue jusqu'à méconnaître l'esprit de l'économie chrétienne, jusqu'à attribuer au Dieu de l'Évangile des sentiments de colère et de vengeance, qui ne sont chez les hommes qu'une conséquence de leur imperfection et de leur faiblesse. Se pénétrant de cette maxime de l'apôtre : « Dieu nous afflige pour notre bien, » au lieu d'opposer en lui la justice à la bonté, ils n'y voyaient qu'une seule et même perfection, manifestée de manières différentes. « Dieu est amour, disait Clément, et il n'y a en lui aucune opposition entre la justice et l'amour. » Sa justice, en punissant l'homme, n'est qu'un effet de sa miséricorde[1]. En la déployant, Dieu se propose non de satisfaire en lui-même un sentiment d'irritation, mais de rendre l'homme attentif à ses fautes, et de l'amener à la sainteté, qui est pour lui l'unique source du bonheur. « Dieu, dit encore Clément[2], ne peut haïr rien de ce qui existe, car rien n'existant que par sa volonté, ce qu'il haïrait ne saurait exister. Ses punitions, comme les remèdes administrés par un médecin charitable, ont aussi pour objet le bien de l'homme. » Ailleurs[3], Clément distingue trois motifs par lesquels Dieu est conduit à punir les hommes. C'est d'abord pour corriger le pécheur lui-même, puis pour détourner du péché les autres hommes, enfin, pour que l'homme offensé ne soit point livré au mépris et considéré comme pouvant être impunément offensé[4]. « Lorsqu'on vous parle de la colère de Dieu, dit Origène, ne vous figurez point que Dieu soit accessible à cette passion. Quoique l'Écriture ait dû nous le représenter ainsi, il n'est point en réalité courroucé contre nous ; mais toi, tu ressentiras comme les effets de son courroux par les maux que t'aura attirés ta méchanceté. » C'est ainsi, observe Neander, qu'Origène s'exprime dans un de ses sermons ; mais, dans son commentaire sur saint Matthieu, adressé plutôt à des théologiens qu'au public, il dit plus hardiment : « Parlons beaucoup de la bonté et de la miséricorde de Dieu à ceux qui peuvent sans danger entendre ce langage ; quant à ceux qui n'éprouvent pour Dieu aucun autre sentiment que celui de la crainte, c'est à juste titre qu'il leur cache son amour. »

[1] δικαιοσύνη σωτήριος. « La justice de Dieu est bonne, et sa bonté est juste. »
[2] *Pædag.* I, c. 8.
[3] *Stromates*, l. IV.
[4] *Ne is qui injuriâ afficitur contempter habeatur, et aptus sit ad injuriam accipiendam.*

Ces diverses manières de concevoir les sentiments de Dieu à l'égard du pécheur sont importantes à remarquer, parce qu'elles influèrent beaucoup sur d'autres points de l'enseignement des docteurs de cet âge, notamment sur leurs manières d'envisager les conditions de la rémission des péchés, l'efficace rédemptrice de la mort de Jésus-Christ et la nature des peines à venir.

Peut-être au fond les notions de l'école réaliste et celles de l'école idéaliste sur la justice de Dieu étaient-elles moins opposées entre elles qu'il ne semble au premier coup d'œil. Tertullien lui-même, dans son ouvrage contre Marcion, où il sent, comme Irénée, la convenance d'adoucir une notion scripturaire dont se scandalisaient les gnostiques, semble quelquefois représenter ces notions sur la colère et la vengeance de Dieu, comme des accommodations nécessaires à la faiblesse humaine. « Dieu n'a pu, dit-il[1], se mettre en rapport avec l'homme sans revêtir des sentiments et des affections qui tempèrent l'éclat de sa majesté, et de là des apparences indignes de lui, mais nécessaires pour l'homme, et par là même compatibles avec les perfections divines, en ce sens que rien ne lui est plus cher que le salut de ses créatures. *Deus pusillus inventus est, ut homo maximus fieret.* » Il semble ici se rapprocher d'Origène, mais bientôt il s'en écartait de nouveau, ne voulant pas admettre que Dieu se dépouillât de ses apparences, et il finissait lui-même par les prendre au sérieux.

LA TRINITÉ

A l'enseignement des anciens pères sur Dieu et ses attributs, se relie étroitement l'étude de l'origine et de la première formation du dogme de la Trinité.

1. LE FILS DE DIEU

Qui était Jésus? Quels étaient ses rapports avec Dieu? C'est ce qu'on demandait de toutes parts, soit à lui-même, soit à ceux qui prêchaient en son nom.

Lorsqu'on l'interroge lui-même, il se désigne tantôt comme le Christ, l'oint de Dieu, tantôt comme le Fils de Dieu, noms tous deux syno-

[1] *Cont. Marc.*, II, 27.

nymes chez les juifs de celui de Messie. Plus fréquemment encore, il s'appelle le Fils de l'homme, titre dont le sens est moins facile à déterminer, mais qui semble exclure celui d'une nature surhumaine. En tout cas, il souscrit pleinement à la profession de foi de son apôtre : « Tu es le Christ, le fils du Dieu vivant. » Il se dit lui-même le Messie, c'est-à-dire l'envoyé de Dieu, chargé d'annoncer et d'établir son royaume spirituel, et revêtu pour cela de prérogatives, de pouvoirs supérieurs à ceux des prophètes, mais non d'une nature différente de la leur ; il ne fait même aucune allusion à la naissance miraculeuse que lui attribuent saint Matthieu et saint Luc. Quelques-uns de ses ennemis l'accusent, en s'appelant Fils de Dieu, de se prétendre égal à Dieu. S'il se fût regardé comme tel, c'était le moment de le proclamer tout haut, de répondre : « Oui, je suis Dieu, comme mon Père, je possède la divinité absolue. » Au contraire, il se déclare en cela calomnié par les juifs. Il pourrait, à la vérité, dit-il, s'appliquer ce titre dans le même sens qu'il est appliqué dans l'Écriture aux rois et aux magistrats[1]. Quant à lui, il n'en veut d'autre que celui de Fils de Dieu[2], et l'explique en ce sens, qu'il a été sanctifié par son Père et envoyé par lui dans le monde, et ailleurs, dans le quatrième évangile, comme faisant, par un don spécial de Dieu, tout ce que Dieu fait, mais ne faisant rien de lui-même, tenant de Dieu tous ses pouvoirs. S'il s'attribue ceux de juger les hommes, de pardonner les péchés, ceux de guérir les malades, de chasser les démons, il les attribue tous de même à ses disciples ; s'il leur parle de son union intime avec son père, c'est de la même manière qu'il parle de l'intimité de leur union avec lui. Dans nombre d'occasions, il témoigne combien il est loin de croire que ce titre de Fils de Dieu implique en lui quelque chose de plus que sa mission divine. Il refuse le titre de bon qu'un de ses interlocuteurs lui donne, et accorde à Dieu seul la bonté absolue. C'est en parlant comme Fils de Dieu qu'il se refuse à lui-même la toute-science et le souverain pouvoir. « Quant à l'heure du jugement, personne ne la sait, pas même le Fils, mais mon Père seul. » Il dit encore aux fils de Zébédée : « Quant à vous faire asseoir dans mon royaume à ma droite ou à ma gauche, je ne puis l'accorder qu'à ceux à

[1] « Vous êtes des dieux. » Ps. 82, 6.

[2] Que l'Écriture applique à d'autres êtres créés : Gen. VI, 2 ; Job, I, 6, II.

qui mon Père l'a destiné[1]. » C'est aussi comme Fils de Dieu qu'il prie, c'est-à-dire qu'il accomplit envers Dieu l'acte le plus formel de soumission et de dépendance. Dans le quatrième Évangile lui-même, où il proclame sa préexistence, c'est comme Fils de Dieu encore, et en annonçant la gloire qui l'attend auprès de Lui, qu'il déclare en des termes dont rien n'égale la clarté, son infériorité relativement à son Père : « Mon père est plus grand que moi. » Enfin, dans son discours le plus solennel, celui qu'il prononce au moment d'être livré[2], il prie son Père en disant : « C'est ici la vie éternelle, qu'on te connaisse, toi le seul vrai Dieu, et Jésus-Christ que tu as envoyé. » Certes, si Jésus, en sa qualité de Fils de Dieu, se fût cru égal à son Père, et si, comme l'Église a osé l'affirmer, cette croyance eût été nécessaire au salut, jamais, à moins de vouloir tendre à ses disciples le plus perfide des pièges, il ne se fût exprimé comme nous venons de l'entendre.

Dès qu'il était reconnu que le Dieu des juifs était le père de tous les hommes, et que par conséquent son fils et son envoyé était le sauveur de tous, c'en était assez pour établir le caractère universel de sa mission divine et justifier l'ordre qu'il avait donné à ses apôtres : « Allez instruire toutes les nations. » Aussi le point de vue messianique, spiritualisé et universalisé par Jésus, domine-t-il dans le Nouveau Testament presque tout entier, dans les trois premiers Évangiles, dans les Actes des Apôtres, notamment dans le discours de saint Pierre, dont toute la christologie se réduit à ceci que « Jésus de Nazareth, prophète puissant en œuvres et en paroles, a été fait par Dieu Christ et Seigneur, » et dans presque toutes les épîtres apostoliques. Qu'on prenne au hasard quelques pages de ces différents livres, et qu'au nom de Jésus on essaie de substituer partout celui de Dieu, on n'obtiendra aucun sens admissible.

C'est ce même point de vue qui domine chez les pères apostoliques, dans ceux du moins de leurs ouvrages dont l'authenticité et l'intégrité sont reconnues. Si le titre de θεός ou ὁ θεὸς est donné à Jésus dans la prétendue seconde épître de Clément Romain, on sait que l'authenticité de cette épître est unanimement rejetée par les critiques. Il en est de même de la plupart des épîtres attribuées à Ignace d'Antioche, où

[1] Matth., XX, 23.
[2] Jean, XVII, 3.

nous avons vu fréquemment ces mots, « notre Dieu, » ajoutés au nom de Christ, mais dans un texte et dans des passages fortement et à bon droit contestés. Dans la première lettre de Clément Romain, le passage où la dignité de Christ est le plus relevée est celui où il est désigné comme « le sceptre de la grandeur de Dieu. » Enfin, la même manière de l'envisager a présidé évidemment à la rédaction des deux premiers articles du symbole apostolique : « Je crois en Dieu le Père tout-puissant, créateur des cieux et de la terre. — Et en Jésus-Christ, son Fils unique, notre Seigneur. »

Mais si le point de vue messianique était propre à concilier à Jésus-Christ les hommages des juifs, il ne l'était pas de même à attirer à lui les autres peuples. Ce titre de Messie portait trop expressément le cachet juif, il était trop spécialement affecté au chef de cette nation méprisée, il avait trop longtemps servi à nourrir ses folles espérances et son fol orgueil, à exalter surtout ses sentiments d'aveugle animosité contre les nations étrangères, pour accréditer auprès d'elles celui qui en était revêtu. Lors donc que le mystère de la vocation des gentils au salut par Jésus-Christ se fut révélé aux regards de saint Paul, puis des autres disciples, lorsqu'il fut reconnu que l'humanité tout entière était appelée à participer aux bienfaits de la mission de Jésus-Christ, on jugea que pour lui assurer la foi et les hommages des païens, il convenait d'entourer son nom d'une nouvelle auréole, de laisser dans l'ombre les attributs trop exclusivement juifs qui l'avaient caractérisé jusqu'alors, de lui en assigner de plus universels et, aux yeux des grecs, de plus relevés.

C'est à ce besoin que parut répondre, surtout auprès des grecs qui avaient reçu une culture philosophique, une nouvelle désignation que les systèmes cosmologiques, alors en vogue, avaient accréditée dans les écoles, désignation que nous avons déjà vue appliquée à Jésus-Christ, en tant qu'agent de Dieu dans la création du monde et dans l'instruction du genre humain, mais sur laquelle il importe maintenant d'entrer dans de plus grands détails.

Dans plusieurs livres, soit canoniques, soit apocryphes de l'Ancien Testament [1], il était fait mention, tantôt d'une *sagesse* divine siégeant auprès de Dieu quand il méditait la création du monde, tantôt d'une *parole* divine par laquelle il l'avait créé.

[1] Prov., VIII, 22; Sirac., XXIV; Sap., VII.

En combinant ces notions poétiques et figurées avec celles qui avaient cours dans le haut orient, quelques docteurs juifs, soit palestiniens, soit hellénistes, en étaient venus à admettre comme première manifestation de l'essence infinie une sorte de personne divine, à laquelle ils donnaient le nom de Sagesse ou de Parole, et dont ils faisaient l'instrument nécessaire de Dieu dans la création et le gouvernement du monde. Ainsi un Sauveur, régénérateur spirituel, n'était pas assez relevé : il fallut lui donner l'attribut de la puissance; dans ce temps où les problèmes cosmologiques occupaient si activement les esprits, il fallait qu'il eût sa part de puissance créatrice. On se servait de cette notion pour expliquer entre autres les théophanies de l'Ancien Testament, incompatibles, selon eux, avec l'invisibilité et l'immobilité de l'Être absolu. Toutes les fois que Dieu se montrait ou agissait, c'était par sa Parole, par son Verbe. Telle est la notion qu'on trouve indiquée dans le livre de la Sapience, dans celui du fils de Sirach [1], et plus clairement énoncée encore dans les *Targums*, monuments de la philosophie religieuse des rabbins de Palestine, et enfin, mais avec une teinte assez prononcée de panthéisme, chez les cabalistes qui considéraient le Verbe comme le premier des Zephiroth ou des attributs divins émanés de l'Ensoph, et en faisaient sortir tous les êtres par voie d'émanation. Dans le livre de Sohar, le Messie a les fonctions et le rôle du Verbe.

Les docteurs juifs d'Alexandrie n'avaient point manqué de saisir une analogie entre cette notion et l'idée platonicienne du νοῦς, intelligence divine, résumant originairement en elle les idées ou archétypes des êtres réalisées ensuite dans le Cosmos. Pour énoncer ces deux conceptions, l'une plus spécialement grecque et métaphysique, l'autre plus spécialement orientale et biblique, les docteurs juifs alexandrins, Philon entre autres, s'étaient prévalus du double sens du mot logos (raison et parole). Comme raison ou conception divine, comme siège des idées, d'après lesquelles le monde devait être formé, ce Logos était ἐνδιάθετος, originairement renfermé dans le sein de l'Être absolu (τὸ ὄν). Comme émis ensuite pour réaliser ces idées dans la création, ce même Logos était προφορικός, émané comme Parole. Dans l'un et dans l'autre sens, Philon l'appelait l'empreinte, l'image, la gloire de Dieu, son lieutenant, son organe, sa puissance créatrice, le chef de ses anges, son principal

[1] Sirac., XXIV, 3; XXXVII, 16; Dähne, *Jüd.-Alex. Relig. phil.*, 1834, II, 211.

messager, et aussi son Fils premier-né, son Fils unique (terme que Platon appliquait au νοῦς). Il l'appelait encore[1] second Dieu, ou simplement Dieu, mais sans l'article déterminatif (θεός)[2].

Avec tout cela néanmoins, Philon, non plus que les autres théologiens de son école, n'attribuait à son Logos qu'une existence idéale, flottant, comme le νοῦς de Platon, entre la personnalité et l'abstraction, mais nullement une existence historique, encore moins terrestre. L'Église, par conséquent, ne pouvait pas mieux l'admettre dans ce sens qu'elle n'appliquait à Jésus le rôle des éons de la gnose. Cependant, comme l'observe Neander, cet idéalisme religieux pouvait aisément servir de préparation au réalisme chrétien, et, de fait, certains docteurs juifs, cherchant pour leur Messie futur des termes propres à relever sa dignité, lui avaient d'avance appliqué le titre et les attributs du Logos. Telle fut aussi la notion, que dans le même but, mais avec plus de simplicité d'abord, on montra aux païens réalisée dans la personne de Jésus-Christ.

Selon les critiques modernes, ce fut l'auteur de l'épître aux Hébreux qui, le premier, transporta à Jésus-Christ les attributs du Logos de Philon[3], en déclarant que c'est par lui que Dieu a fait le monde, qu'il est le reflet de sa gloire, l'empreinte de son essence, qu'il soutient tout par sa parole puissante. Dans l'épître de Paul aux Colossiens[4] (selon Hausrath, remaniée du temps d'Adrien), se trouvent aussi quelques passages plus empreints du système de Philon que de la christologie habituelle de Paul, et où Christ n'est plus seulement le rédempteur de l'humanité, mais le créateur et le rédempteur de toutes les choses visibles et invisibles, des principautés, des puissances, celui en qui Dieu s'est plu à faire habiter toute sa plénitude.

Dans le prologue du quatrième Évangile, Jésus est plus expressément encore revêtu de ce rôle cosmogonique, désigné comme le Logos qui était au commencement avec Dieu (πρὸς τὸν θεὸν), qui lui-même était Dieu (θεός), par qui tout a été fait, qui est devenu chair, a habité parmi les hommes et a conféré à tous ceux qui l'ont reçu, le privilège d'être enfants de Dieu. D'autres expressions, accréditées dans les écoles de

[1] Outre παράκλητος, ἀρχιερεύς, ἑρμηνεὺς θεοῦ, ὕπαρχος θεοῦ.
[2] θεοῦ δύναμις ἣ ἔθηκε καὶ διετάξατο τὰ πάντα, κέκληται ἔτυμος θεός.
[3] Héb., I, 2, 3, 10, etc.
[4] Colos., I, 15, 17.

philosophie religieuse, celles de vie, de lumière, de grâce, de vérité, de plérome sont dans ce prologue sorties de leur primitive abstraction pour être appliquées à Jésus; dans l'Évangile lui-même, comme l'observe Hausrath, l'histoire de Jésus est mise autant que possible en harmonie avec ce prologue [1].

A mesure donc que le mouvement, qui d'abord avait entraîné les juifs vers le christianisme, allait en se ralentissant et que l'Église commençait à se recruter principalement parmi les païens, chez ceux, en particulier, qui avaient reçu une culture philosophique, le rôle plus étendu, plus universel assigné à Jésus dans les passages que nous venons de citer, commença à devenir prédominant dans la christologie ecclésiastique et à prévaloir sur le point de vue messianique. C'était, comme on l'a dit, l'hellénisme qui, dans la pensée chrétienne, supplantait le judaïsme.

Déjà dans les ouvrages attribués à Hermas, à Barnabas et dans l'épître d'Ignace à Polycarpe [2], la préexistence de Jésus à la création est formellement enseignée. Les pères apologistes surtout s'attachent de préférence aux expressions du prologue du quatrième Évangile. Bientôt même elles ne leur suffisent plus et ils y joignent comme développement et commentaire des définitions plus directement empruntées aux écoles philosophiques, notamment à celle de Philon. Justin Martyr, Tatien, Athénagore, Théophile d'Antioche [3] reproduisent tous sous différentes formes cette idée que le Logos était de toute éternité en Dieu, remplissant le rôle d'intelligence divine [4], puis que, lorsque Dieu voulut créer le monde, il émit hors de lui [5] le Logos [6], sans que pour cela sa propre substance fût diminuée en ce sens, dit Ritter [7], que la communication de l'être raisonnable n'implique point en lui une diminution de l'être qui se communique. « Quand nous énon-

[1] Voy. Hausrath, t. III, 567.

[2] Hermas, *Past.*, *Simil.* 9; Barnab., c. 5; Ignat. *ad Pol.*, c. 3. Hermas l'appelle la première créature de Dieu, l'un des sept archanges préexistants à la création (*Simil.*, V).

[3] Justin, *Apol.*, I, 6, 13; Tatien, *Or. ad gr.*, 145; Athenag., *Leg.*, c. 12; Théoph., *Ad Autol.*, II.

[4] ἐν ἰδέᾳ, selon l'expression d'Athénagore, ou comme λόγος ἐνδιάθετος, ainsi que s'exprime Théophile d'après Philon.

[5] προβάλλειν, προφέρειν — προπηδᾶν, προέρχεσθαι.

[6] λόγος ἐν ἐνεργείᾳ, λογος προφορικός.

[7] *Philos. chrét.*, I, 269.

çons [1], dit Justin, quelque chose de raisonnable, nous engendrons la raison sans que notre propre raison soit diminuée. Un feu en allume un autre sans rien perdre de sa chaleur. Ainsi le Logos est sorti du Père, pour créer le monde, sans que le Père ait été par là rendu ἀλόγος. Devenu dès lors une personne, une hypostase distincte du Père, bien que semblable à lui, et après être apparu de temps en temps aux hommes de l'ancienne alliance (à Moïse, par exemple, dans le buisson ardent [2]), après s'être révélé même partiellement aux sages païens, le Logos s'était incarné dans le sein de Marie et révélé en Jésus. Jésus était donc Fils de Dieu, non plus seulement selon sa propre définition, en tant que « sanctifié par son Père et envoyé dans le monde, » mais en tant « qu'émané de l'essence divine. » Il était Dieu aussi [3] en tant que formé de cette essence et devait participer aux honneurs de l'adoration. Athénagore, Tatien, surtout Théophile, sont ceux des premiers pères apologistes qui l'assimilent le plus ouvertement au Logos de Philon [4].

Chacun voit combien ce tableau ressemble peu à celui que l'histoire évangélique nous trace des destinées de Jésus. Les pères apologistes, et avant eux l'auteur du prologue du quatrième évangile, se rendirent-ils compte de ce contraste? Peut-être, mais voulant faire honorer Jésus de leurs contemporains sous d'autres traits que ceux sous lesquels il s'était montré aux juifs, ils lui appliquèrent le titre le plus relevé que leur fournissait le langage métaphysique de leur temps. On comprend, en particulier, avec quel empressement les pères d'Alexandrie s'approprièrent des notions aussi accréditées dans les écoles philosophiques de cette ville. Le Logos forme le centre et le pivot de la théologie de Clément. C'est par lui que Dieu a créé le monde, ou plutôt le Logos lui-même avait été le créateur du monde, il avait donné la Loi, inspiré les prophètes, inspiré les sages du monde, il était le grand pédagogue de l'humanité [5]. Pour lui et pour Origène, la doctrine du Logos formait en même temps le point d'attache qui reliait la révélation chrétienne aux révélations antérieures des sages de tous les temps, instruits par le

[1] *Dial. c. Tryph.*
[2] Justin, *Apol.*
[3] θεός.
[4] Théophile distingue ces deux états successifs de λόγος ἐνδιάθετος et λόγος προφορικός.
[5] Voyez dans son *Pédagogue* son hymne au Logos.

Logos *spermaticos*; c'était le principe de lumière et de vie universellement répandu sur le genre humain, et par là se trouvait justifiée à leurs yeux l'association qu'ils faisaient de la sagesse hellénique avec la sagesse chrétienne.

Aux attributs du Logos, les pères d'Alexandrie ajoutèrent spécialement celui de l'éternité. Déjà Clément avait dit que le Fils était *πρὸ αἰώνων, τὴν ἄχρονον καὶ ἄναρχον ἀρχήν*. Origène, de sa doctrine de la création éternelle déduisait nécessairement l'éternité du créateur, et, par suite, l'éternelle génération du Fils qui lui servait d'instrument dans la création. Ainsi, tandis que les premiers pères apologistes n'avaient admis l'éternité du Logos qu'en sa qualité d'ἐνδιάθετος, d'intelligence immanente en Dieu et l'avaient déclaré engendré dans le temps pour créer le monde, Origène le déclarait éternel même en tant que προφορικός. C'est chez Origène que s'identifient les notions de Logos et de Fils de Dieu. Le Dieu immuable avait toujours été père; son Fils avait donc été de tout temps.

Dans l'Église d'occident, les recherches sur la nature du Fils de Dieu commencèrent, comme les spéculations théologiques en général, plus tard que dans l'Église d'orient. Irénée, qui le premier les y introduisit, se conforme timidement au prologue du quatrième évangile; il parle de Christ, non comme Logos immanent dans la personne du Père, ni comme coéternel avec lui, mais simplement comme ayant présidé à la création, et s'étant ensuite incarné dans le sein de la Vierge pour le salut de l'humanité. Du reste, rebuté par les subtilités des théosophes au sujet du Logos, Irénée se pique de simplicité et blâme ceux qui s'enquièrent trop curieusement des rapports du Père et du Fils [1], et du mode de génération de celui-ci.

Tertullien, dans sa controverse avec Praxeas, dut scruter plus profondément la question. Mais il ne fit guère que reproduire, aussi bien qu'il le put, les définitions de ses prédécesseurs [2]. En tout cas, la doctrine du Verbe n'eut pas chez lui le caractère universaliste qu'elle revêtit à Alexandrie. Il s'en servit, à son point de vue habituel, plutôt pour déprimer que pour relever la raison humaine, en montrant dans le Logos incarné en Jésus le révélateur exclusif de la vérité, et proscrivant

[1] *Adv. hær.*, II, 28.
[2] Tertullien, *Adv. Prax.*, c. 2.

toute autre sagesse que la sienne. Après Tertullien, les autres apologistes de l'Église latine, Cyprien, Novatien, Lactance, adoptèrent le même point de vue.

Mais, à quelque hauteur que les apôtres et les pères apologistes élevassent la personne du Fils de Dieu, ces derniers, en particulier, en lui donnant le titre de θεός, ils ne pouvaient oublier de sitôt les traits de sa vie et de ses discours qui constataient son infériorité relativement à son Père. On sait d'ailleurs que, dans l'antiquité, le mot θεός n'avait point le sens précis et absolu du mot Dieu dans nos langues modernes. On se rappelle que, dans l'Ancien Testament, ce titre est donné aux anges et même aux puissances terrestres. Irénée, Clément, Origène l'appliquaient aux fidèles qui ont reçu l'esprit d'adoption[1]. Origène l'appliquait aussi aux esprits créés à cause de la vie divine à laquelle ils participent. Dans ce sens, θεός employé sans article était synonyme de θεῖος, et, en général, le fait de participer à la nature divine n'entraînait nullement l'égalité avec Dieu. Saint Paul et saint Jean subordonnaient expressément Jésus à son Père, non seulement dans son état d'abaissement, mais dans son état de glorification[2]. Quant aux pères apologistes, pour prouver le subordinatianisme de leur christologie, il suffirait de rappeler l'idée d'émanation qui y dominait. Dans tous les systèmes émanatistes, dans le gnosticisme, dans le néo-platonisme, le philonisme, la cabale, etc., tout être émané de la substance divine lui était inférieur, par cela même que c'était par une série plus ou moins longue d'émanations qu'ils expliquaient toutes les imperfections de ce monde. Le Verbe notamment, destiné à combler l'abîme entre l'Être absolu et le monde fini, était par cela même inférieur au Dieu suprême; la spéculation philosophique requérait donc un être intermédiaire qui fût divin sans être Dieu, un Dieu de second rang. Porphyre dit expressément : *Omne quod sua essentia generat, aliquid deterius se generat*[3]. Dans le philonisme en particulier, d'où les pères avaient en partie emprunté leurs définitions du Logos, l'Être suprême ne pouvait, à cause de son absolue perfection, entrer en contact immédiat avec la matière; le Logos, qui lui servait d'intermédiaire, devait par cela même lui être inférieur; aussi Philon l'appelait-il un second Dieu.

[1] Irénée, III, 6, 1. Clément, *Cohort.*, I.

[2] Jean, V, 17-20; X, 31-36. 1 Cor., III, 22; XI, 3; XXV, 24-28. Voy. de Pressensé, II, 333. Schwartz, *Die neueste Theol.*, 1856, etc.

[3] Barth. St-Hilaire, *École d'Alex.*, p. 266.

Au reste, les déclarations des pères sont positives à cet égard. Justin, de même que Philon, assigne au Logos la seconde place[1], non seulement en rang, mais en dignité ; car il lui donne le titre d'ange[2], ainsi que celui d'archange, et l'associe à l'armée céleste dont il semble le regarder comme chef. Ce n'était point par une nécessité inhérente à son essence que le Logos était sorti du sein du Père et qu'il devait être adoré ; c'était par la volonté du Père lui-même, qui avait voulu qu'il fût aussi Dieu et Seigneur. Ailleurs[3], il le compare aux fils des dieux païens, à Mercure, messager de Jupiter, à Hercule, à Esculape, morts et ressuscités comme lui. Il va même[4] jusqu'à dire que, « quoique simple homme en apparence, il a mérité comme eux, par sa sagesse, d'être appelé fils de Dieu. » Athénagore fait du Logos le ministre du Père, et lui applique la désignation de cause seconde[5], employée dans le Phèdre de Platon. Il semble même ailleurs lui refuser une personnalité permanente et le représenter comme une force émanée de Dieu, et que Dieu retire à lui, de même que le soleil darde et retire ses rayons. Bien que les autres apologistes de la même époque s'expriment plus correctement, on voit percer de même chez tous l'idée de la suprématie du Père.

Les docteurs d'Alexandrie, qui, dans leur théologie, donnèrent une si large place à l'idée du Logos, le subordonnent également au Père[6]. Clément, quand il les distingue l'un de l'autre comme cause première et cause seconde[7], quand il appelle le Logos serviteur agent de Dieu, lorsqu'ayant dit que rien n'est meilleur sur la terre que l'homme pieux, ou dans le ciel que l'ange, il ajoute que la nature la plus sainte, celle qui approche le plus du seul Tout-Puissant[8] est celle du Fils, qu'il semble ainsi ranger dans la catégorie des esprits créés. Ailleurs, où il le désigne comme ayant été fait égal au maître de toutes choses[9], il suppose par cela même qu'il ne l'était pas par nature.

Origène, qui le premier enseigna l'éternelle génération du Fils, n'en

[1] δεύτερα χώρα.
[2] Justin, *Apol.*, I, 63.
[3] *Apol.*, I, 21.
[4] Ibid., 22.
[5] δεύτερον αἴτιον.
[6] ἐξυπηρετῶν τῷ τοῦ θεοῦ ἀγαθοῦ καὶ παντοκράτορι θελήματι πατρός.
[7] τοῦ θεοῦ διάκονος, δύναμις πατρική, πατρικη τίς ἐνέργεια. *Stromates*, VII, 2.
[8] ἡ υἱοῦ φύσις, ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη.
[9] ὁ τῷ δεσποτῇ τῶν ὅλων ἐξισωθείς.

concluait point, comme Athanase le fit dans la suite, son égalité avec le Père; il insiste au contraire plus expressément que tous les théologiens de son temps sur la subordination du Fils. Il remarque que le mot θεός, dans le sens déterminé (ὁ θεός), ne convient qu'au Père seul, qui est αὐτοθεός, ἁπλῶς θεός, tandis qu'appliqué au Fils, il doit être ὡς δεύτερος θεός, *patre inferior*, employé sans article (θεός), de même que les esprits en général, comme tenant leur vie de Dieu, peuvent, en un certain sens, être appelés θεοί.Il enseigne[1] que le monde a été créé non ὑπὸ τοῦ υἱοῦ, mais διὰ τὸν υἱόν, qui n'est ainsi que la cause instrumentale, l'agent de la création, opérée par un être plus puissant et plus grand que le Fils, savoir par le Père, πρῶτος δημιουργός. Il enseigne encore[2] que le Verbe est l'image de la divine bonté, et non la bonté absolue, que l'union du Père et du Fils consiste dans l'union de leurs volontés, mais qu'ils sont deux et différents quant à la substance[3], et il conclut de tout cela qu'il ne faut point prier le Fils, mais le Père par le Fils: car, dit-il, le Fils ne doit être placé en rien au même rang que le Père. Autant le Logos est élevé au-dessus de la création, autant le Père est élevé au-dessus du Fils. Les disciples d'Origène, Denys, Théognoste, Grégoire Thaumaturge sont tous d'accord avec lui sur ce point; car la seconde partie de la profession de foi attribuée à Grégoire est évidemment supposée[4]. Quant à Denys, nous le verrons plus tard repousser la consubstantialité et la coéternité du Fils.

Les pères d'occident, tout en attribuant au Fils la préexistence, et l'appelant vrai Dieu aussi bien que vrai homme, le subordonnent également à son Père. Ils le représentent comme son ministre, investi par lui de sa puissance et de sa domination sur le monde, mais l'exerçant sous son autorité. Le Père veut et commande; le Fils exécute et crée. Hippolyte reconnaît entre eux une unité de volonté, de sentiment (ὁμοφρονία), mais non d'essence.

Mais ici, c'est Tertullien que nous devons surtout interroger. Or,

[1] *Comm. in Joh.*, t. II, 4.

[2] *De princ.*, I, 2, § 13.

[3] ἕτερος κατ' οὐσίαν καὶ καθ' ὑποκείμενον, ἐστίν ὁ υἱός ἕτερος τοῦ πατρός, dit-il expressément (mots supprimés dans la version de Rufin, mais cités avec blâme par saint Jérôme et Justinien (*lettre à Mennas*); autrement, dit Origène, il faudrait considérer la génération par le Père comme une division de l'essence divine.

[4] Neander, *Dogmengesch.*, I, 173.

Tertullien établit[1] qu'au commencement il n'y avait rien hors de Dieu, mais que Dieu avait en lui sa raison immanente, qu'il était *rationalis ante principium,* mais non encore *sermonalis,* la Parole : le Fils n'était pas encore. Lorsque Dieu voulut créer le monde, il dit : « Que la lumière soit. » Ce fut alors que le Logos, en tant que parole, procéda du Père et revêtit une personnalité distincte ; ce fut, en d'autres termes, l'époque de la génération du Fils. Le Fils n'était donc point éternel. *Fuit tempus quo filius non fuit, qui patrem dominum faceret*[2]. Il était, à la vérité, consubstantiel à son Père ; il partageait avec lui la substance divine, mais non point dans la même mesure. C'est ce qu'il soutient contre Praxeas : *Pater tota substantia, filius derivatio et portio totius, sicut ipse profitetur : Pater major est me ;..... dum alius qui facit, alius per quem fit*[3]. Il compare en conséquence le Père à la source, le Fils au fleuve qui en découle, le Père à la racine, le Fils au rejeton, et il fait consister leur unité en ce que le Fils est dérivé de la substance du Père, ne fait rien sans sa volonté, et a reçu de lui toute sa puissance[4]. Tertullien, en un mot, à l'inverse d'Origène, admet la consubstantialité du Père et du Fils, non leur coéternité[5] ; mais il ne laisse pas de s'accorder avec lui pour nier leur égalité.

Cyprien, dans le petit nombre de passages où il fait allusion à ce sujet, paraît suivre l'opinion de Tertullien et enseigne disertement l'infériorité du Fils relativement au Père[6]. Novatien en fait de même dans son traité sur la Trinité. Il nie la coéternité et l'égalité du Fils. On en peut dire autant d'Arnobe et de Lactance, qui emploie à cet égard des expressions curieuses[7].

2. LE SAINT-ESPRIT

En s'appliquant avant tout à déterminer les relations de la personne

[1] *Apol.*, c. 21. *Adv. Prax.*, c. 5-7.

[2] C'est ce que Tertullien objecte à Hermogène, qui soutenait que Dieu, étant immuable, avait été toujours Père et Seigneur. *Deus*, lui dit-il, *non pater semper, nam non pater potuit esse ante filium.*

[3] *Adv. Prax.*, c. 9.

[4] Tertullien, *Adv. Prax.*, c. 4.

[5] Ibid., c. 2. Il admet l'unité de puissance (*unius potestatis, tres non potestate, sed specie*); et déclare que le fils a reçu du Père cette puissance tout entière et doit la lui restituer.

[6] Cyprien, *Ep. ad Pomp. et ad Jubaian.*

[7] Lactance, *Instit. div.*, IV, 8, 16.

de Jésus avec celle de son Père, la théologie chrétienne eut aussi à déterminer leurs rapports avec un autre agent divin dont le nom revient sans cesse dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Nous voulons parler du Saint-Esprit. C'est par son esprit, nous disent-ils, que Dieu avait fécondé le cahos, par lui qu'il avait inspiré les prophètes, dirigé le cœur et le bras des héros de l'ancienne alliance. C'était du Saint-Esprit que Jésus avait été conçu, c'était lui qu'il avait reçu lors de son baptême et qui l'avait inspiré pendant tout le cours de son ministère, lui qui était descendu sur les apôtres, qui dictait leurs écrits, et à leur voix se répandait aussi sur leurs prosélytes.

Toutefois, et malgré le rôle important que le Saint-Esprit joue également dans la prédication évangélique, l'Église n'avait pas, à définir sa nature, le même intérêt qu'elle avait eu dès l'abord à définir celle du Logos, identifié avec la personne même de son fondateur. L'ordre de baptiser toutes les nations au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit n'avait, ainsi qu'on l'a remarqué bien des fois, qu'un sens tout pratique, la consécration à Dieu comme source originelle du christianisme, au Fils et au Saint-Esprit par lesquels il l'a fondé et le maintient [1]. De là l'extrême indécision des opinions des anciens pères sur ce sujet [2].

Tantôt, même dans des espèces de doxologies, ils ne nomment point le Saint-Esprit (attendu, sans doute, dit Gieseler, que le Logos étant le seul médiateur, ils ne pouvaient attribuer le même rôle au Saint-Esprit). C'est ainsi que la relation du martyre de Polycarpe se termine par ces mots : « Comblé de joie au milieu des justes, il glorifie Dieu le Père et bénit notre Seigneur Jésus-Christ, conducteur des âmes ; » et c'est seulement le manuscrit de Vienne qui ajoute : « et le Saint-Esprit vivifiant. » Ainsi Justin, quand le juif Tryphon lui oppose cette déclaration : « Je suis Jéhovah, qui ne communique ma gloire à aucun autre, » répond simplement « qu'il faut excepter Jésus-Christ, la lumière des nations [3]. » Ainsi encore Origène, dans les prières qu'il veut qu'on adresse au Père par le Fils, ne fait point mention du Saint-Esprit [4].

Tantôt, à l'exemple des docteurs cabalistes, chez qui la Parole et l'Esprit désignent une même émanation divine, et de Philon qui dépeint

[1] Reuss, *Hist. évang.*, p. 710.
[2] Gieseler, *Kirchenges.*, t. VI, 125, s.
[3] Justin, *Dial. c. Tryph.*
[4] Origène, *Cont. Cels.*

quelque part le Logos comme l'esprit de Dieu planant sur les eaux pour débrouiller le cahos[1], les pères confondent l'Esprit-Saint avec le Logos, comme Justin, lorsqu'il dit que par le Saint-Esprit, qui animait les prophètes, on ne peut entendre que le Logos[2], comme Tertullien lui-même[3] et Théophile[4]. Tantôt encore ils l'assimilent à la Sagesse (σοφία), glorifiée dans les Proverbes et dans les livres apocryphes. C'est ce que font Hermas, Barnabas, Justin, Théophile d'Antioche, Irénée, qui dit entre autres : « Dieu a toujours auprès de lui le Verbe et la Sagesse, le Fils et l'Esprit, par lesquels et dans lesquels il a fait toutes choses[5]. » Il les appelle ailleurs[6] les deux mains de Dieu, mais en déclarant que le titre de Dieu n'appartient qu'au Père et au Fils. Tantôt enfin, et c'est là de beaucoup le cas le plus fréquent chez les anciens pères, ainsi que chez les auteurs sacrés, le Saint-Esprit est une simple force, une vertu sanctifiante émanée de Dieu, et qui rentre ensuite dans son sein[7].

La même indécision régnait encore au IIIme siècle : « Les auteurs sacrés, dit Origène, ont représenté le Saint-Esprit comme associé en honneur et en dignité au Père et au Fils, mais sans indiquer positivement s'il est ou n'est pas né, si l'on doit ou non le confondre avec le Fils de Dieu. Lui-même[8] le désigne comme cette même vertu sanctifiante à laquelle participent tous ceux qui ont mérité d'être pénétrés par sa grâce, et c'est là l'impression que nous recevons de la plupart des déclarations du Nouveau Testament qui s'y rapportent. Selon Jérôme, Lactance le considérait également comme la vertu sanctifiante du Père et du Fils.

[1] Hermas (*Sim.*, IX) donne au Fils le titre d'Esprit-Saint. J.-J. Tayler remarque que pour les docteurs juifs le Logos et l'Esprit-Saint n'étaient que deux manières différentes d'exprimer l'action de Dieu sur les êtres créés. Le Logos était le mode alexandrin, l'Esprit (Rouach) le mode palestinien; aussi saint Paul l'emploie-t-il de préférence (*Caract. of the fourth Gospel*, 1867).

[2] τὸ πνεῦμα οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι ἢ τὸν λόγον.

[3] Tertullien, *Adv. Hermog.* : *Spiritus substantia est sermonis, et sermo operatio spiritûs.*

[4] οὗτος (λόγος) ων πνεῦμα θεοῦ.

[5] Irénée, IV, 20, § 1, 3.

[6] Ibid., III, 6.

[7] Voy. Athénag., *Legat.*, c. 10 : ἀποῤῥέον καὶ ἐπαναφερόμενον ὡς ἀκτῖνα ἡλιου. — Hermas admet que l'Esprit-Saint donné de Dieu se distribue entre les fidèles. *Mand.*, III, 1; XI, 5. — Justin, *Dial. c. Tryph.* — Voy. Neander, *Dogmengesch.*, I, 183. Gieseler, *Kirchenges.*, VI, 128.

[8] Origène, *De princ.*, I, 3.

La personnalité distincte du Saint-Esprit était ainsi mise en doute par un grand nombre. Toutefois, soit par analogie avec ce qui était exprimé relativement au Logos, dans la formule du baptême, dans les doxologies usitées, dans les règles de foi, autant de documents où le Saint-Esprit se trouvait associé aux deux personnes divines, soit enfin, comme l'observe Neander, par la tendance générale de ces temps à personnifier toute notion à laquelle on voulait donner de la réalité et de la consistance, on fut conduit à établir de même la personnalité distincte du Saint-Esprit. Tertullien y fut particulièrement entraîné par son point de vue montaniste qui devait le lui faire considérer comme le chef du troisième âge, incarné dans la personne de Montanus, pour amener l'Église à son état de virilité. Aussi donne-t-il une grande importance à la doctrine du Saint-Esprit, en qui il fait consister le principe de l'union entre les personnes divines. Mais dans cette personnification du Saint-Esprit, les docteurs de l'Église se montrèrent conséquents avec leur manière d'envisager les rapports mutuels du Père et du Fils ; ils le subordonnèrent au Fils, comme ils subordonnaient le Fils au Père. « Nous honorons, dit Justin [1], l'Esprit prophétique au troisième rang et après le Logos. » « Nous remontons, dit Irénée, par le Saint-Esprit au Fils et par le Fils au Père. » « *Spiritus,* dit Tertullien, *tertius est à Deo et Filio sicut tertius à radice, fructus ex frutice, et tertius à fonte, rivus ex flumine.* Origène n'en fait que le premier et le plus excellent des êtres créés de Dieu par le Fils, la troisième des hypostases divines qui doivent être l'objet de l'adoration du chrétien, » et déclare que le Sauveur et le Saint-Esprit sont autant et plus encore inférieurs au Père qu'ils ne sont supérieurs à tous les autres êtres.

Quelque inférieur néanmoins que fût le rang assigné au Saint-Esprit, dès qu'on en faisait une troisième hypostase divine associée aux deux premières, on put, pour désigner l'intime union qui existait entre elles, emprunter un terme dès longtemps en usage dans ces mêmes systèmes de philosophie religieuse. C'est ce qui eut lieu en effet depuis la fin du IIme siècle.

3. LA TRINITÉ

La plupart de ces anciens systèmes désignaient sous le nom de Trinité

[1] Justin, *Apol.*, c. 13.

les rapports métaphysiques qu'ils établissaient soit entre les divers attributs de la Divinité, soit entre elle et le monde, soit entre les diverses forces de la nature. On connaît la Trinité des Indous, celle des Égyptiens, celle des Perses. On connaît de même celle des platoniciens, celle des cabalistes, celle de Philon, celle des adeptes du néo-platonisme. De même que les docteurs chrétiens leur avaient emprunté le terme de Logos, il était difficile qu'ils ne saisissent pas une analogie, extérieure tout au moins, entre cette formule métaphysique et la formule du baptême; seulement, ce qui chez les théosophes de l'antiquité servait à désigner des rapports cosmologiques, à expliquer les mystères de l'origine du monde, revêtit chez les docteurs chrétiens un sens métaphysique également, mais plus pratique, et servit à désigner les rapports du Révélateur et de l'Esprit sanctifiant avec le Dieu suprême. C'est avec la Trinité de Platon et celle de Plotin que la Trinité ou *Trias* chrétienne a évidemment le plus d'analogie. On la trouve enseignée dans un des ouvrages attribués à Justin Martyr sous le titre d'exposition de la foi sur la Trinité; mais cet ouvrage est reconnu appartenir à une époque postérieure. Le premier livre chrétien authentique, où se trouve le mot de Trinité, c'est l'apologie de Théophile d'Antioche, écrite vers l'an 170 ou 180, bien qu'il soit loin d'attribuer à ce mot le même sens qu'on y donna plus tard, puisque non seulement il y confond le Saint-Esprit avec la sagesse divine, mais qu'il y ajoute l'homme comme occupant un quatrième rang [1], ce qui prouve combien peu il égalait entre elles les personnes ayant rang dans la Trinité.

Après Théophile, le premier chez qui ce terme se trouve employé est Clément d'Alexandrie qui, citant un passage de Platon assez obscur, ajoute [2] : « Je ne puis entendre cela que de la sainte Trinité, savoir le troisième du Saint-Esprit, et le second du Fils par lequel tout a été fait en vertu de la volonté du Père. »

Origène s'occupa moins de la Trinité elle-même que de la doctrine du Logos, et l'on a cru supposés par Rufin les passages où il parle de ce dogme. Cependant saint Basile cite ce passage de son commentaire

[1] *Apol. ad Autol.*, II, 15. Les trois premiers jours de la création, dit-il, sont les types de la Trinité. τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος, τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ : τετάρτῳ δὲ τόπῳ ἐστὶν ἄνθρωπος, [ὁ προσδεὴς τοῦ φωτὸς, ἵνα ᾖ θεὸς, λόγος, σοφία, ἄνθρωπος.

[2] Clément, *Stromates*, V, 14.

sur saint Jean[1] : « Le baptême ne doit s'administrer qu'au nom de la très excellente Trinité, savoir du Père, du Fils et du Saint-Esprit; » et ailleurs, après avoir énuméré ces trois personnes, il nomme l'ἀρχικὴ τριάς qu'elles forment entre elles.

Dans l'Église latine il en est aussi fait mention en termes exprès, et en premier lieu par Tertullien[2]. Après avoir nommé le Saint-Esprit comme dérivant de la substance du Père, il ajoute : *Ita Trinitas per consertos et connexos gradus a Patre decurrens, monarchiæ nihil obstrepit..... Deum unicum quidem sed cum sua œconomia credendum;* οἰκονομία *unitatem in trinitatem disponit.* Tertullien entend par *œconomia* cette dispensation par laquelle Dieu, pour agir sur les choses finies, s'abaisse vers elles du sein de son infinité par son Fils et son Esprit. Novatien, Denys, évêque de Rome et Lactance s'expriment à peu près dans le même sens.

Ainsi fut ébauché le dogme trinitaire, qui, avec certaines variantes plus ou moins prononcées, prit pied dans l'Église à partir de la seconde moitié du deuxième siècle. Mais ce ne fut pas sans rencontrer dès l'abord de sérieuses oppositions.

4. MONARCHIENS

Dans des religions polythéistes, comme celles des Égyptiens et des Indous, une Trinité de personnes revêtues chacune du titre de dieu, n'avait rien assurément qui dût surprendre. Dans des systèmes philosophiques abstraits, comme ceux de Platon, de Philon, de Plotin, qui se maintenaient dans le domaine cosmologique, et qui se servaient du dogme trinitaire pour expliquer le passage de l'infini au fini, ce dogme ne donnait lieu non plus à aucune difficulté sérieuse. Les personnes divines qu'il faisait émaner de l'Être absolu n'ayant qu'une existence idéale, il était facile de les concevoir rentrant dans son sein, et leur différence réduite à une pure abstraction.

Mais, quoi qu'en dit Tertullien, il n'en était pas de même dans une religion fondée sur la doctrine d'un seul Dieu vivant et vrai. Dans cette doctrine, tandis que la première personne demeurait éternellement dans sa gloire, impassible, immuable, inaccessible aux regards humains, et que la troisième, le Saint-Esprit, agissait invisiblement dans l'âme des fidèles,

[1] VI, 47.
[2] Tertullien, *Adv. Prax.*, c. 2, 8.

la seconde, celle du Fils, après avoir rempli dans les temps antémondains les mêmes fonctions que le Logos de Philon, avoir accompli comme lui l'œuvre de la création, — avait quitté le ciel, revêtu l'humanité, séjourné trente-trois ans parmi les hommes, avait partagé leurs besoins, leurs souffrances, enduré l'agonie et la mort, rempli enfin ici-bas un véritable rôle historique. Comment concilier des différences aussi profondes avec le véritable monothéisme chrétien? Comment, sans porter atteinte au principe fondamental de l'unité divine, admettre en Dieu trois personnes ayant des caractères d'individualité aussi tranchés?

Ces difficultés qui, de tout temps, se sont élevées contre le dogme trinitaire, étaient particulièrement sensibles à une époque où l'Église venait à peine de se séparer de la synagogue et devait éviter de donner prise de sa part à l'accusation de trithéisme. Aussi vit-on surgir dès la fin du second siècle, dans le sein de l'Église elle-même, des théologiens qui protestèrent contre le nouveau dogme, et se donnèrent pour mission de défendre contre lui ce qu'ils appelaient la *monarchie divine*, c'est-à-dire le principe fondamental de l'unité de Dieu. *Monarchiam tenemus*, disaient-ils de concert.

Or il y avait deux manières de défendre cette thèse : l'une de nier positivement toute trinité en Dieu, l'autre, tout en s'accommodant au langage reçu, de voir dans la trinité, non trois personnes distinctes, mais trois manifestations, trois modes divers d'action, ou seulement trois noms différents d'une même personne, du seul vrai Dieu qui, sous ses divers aspects, s'appelait Père, Fils ou Saint-Esprit[1].

De là deux catégories de partis monarchiens, l'un qu'on peut désigner sous le nom d'antitrinitaire, l'autre sous celui de monarchien idéaliste.

a. *Monarchiens antitrinitaires.*

Parmi les monarchiens antitrinitaires se distingue, en premier lieu, Théodote qui, tout en exerçant à Byzance la profession de corroyeur,

[1] Origène, dans son commentaire sur saint Jean (t. II, 18) et dans son livre contre Celse (VIII, 12), a distingué très nettement ces deux catégories d'opposants, ceux, dit-il, qui admettant la divinité du Fils, refusent d'admettre sa personnalité distincte, et ne voient entre lui et son Père qu'une différence de noms, — et ceux qui, admettant en lui une personnalité distincte, et une essence différente de celle de son Père, refusent de reconnaître la divinité de sa nature. Novatien établit la même distinction (*De Trin.*, c. 30).

avait, selon Épiphane, la réputation d'un homme instruit. S'appuyant de l'autorité des apôtres, il n'admettait point la nature divine en Christ, lui refusait le titre de Logos, réduisait en lui le principe divin à une simple force (δύναμις) qui lui avait été communiquée. Selon Hippolyte[1] il admettait cependant que Jésus, né d'une vierge selon la volonté du Père, par sa piété, avait mérité à son baptême que l'Esprit-Saint descendît sur lui sous la forme d'une colombe, et lui conférât des pouvoirs surnaturels, et des lumières supérieures à celles de tous les prophètes. Du reste la vie et les opinions de Théodote ne nous sont connues que par ses adversaires. Eux seuls nous donnent sur son compte des renseignements détaillés, qui probablement ne sont pas tous exacts. Épiphane, entre autres, assure que pour échapper à une persécution dont il ne nous fait point connaître l'époque, il renia le nom de Christ, et que, dès lors, couvert d'opprobre aux yeux des chrétiens de Byzance, il se retira à Rome où il fut reconnu, et crut justifier son apostasie en déclarant n'avoir point renié un Dieu mais un homme, ce qui le fit exclure vers l'an 92 de la communion de l'Église par Victor, évêque de Rome. C'était l'époque où ce pape poursuivait dans son diocèse tous les observateurs de rites judaïques, les quartodécimains, par exemple, et les sectateurs d'opinions judaïsantes dont il accusa Théodote d'être imbu. Hippolyte le classe à tort aussi parmi les ébionites. Quant à Épiphane, on l'a soupçonné fortement, partial comme il l'était contre les hérétiques, d'avoir imaginé l'apostasie de Théodote dans le but de le rendre plus odieux.

Théodote devint à Rome le chef d'un parti assez nombreux, mais qui ne paraît pas avoir subsisté longtemps. On compte parmi ses adeptes[2] un autre Théodote, changeur public, Asclépiade, Hermophile, Apollonide et particulièrement un confesseur de la foi nommé Natalius que les deux premiers avaient engagé à se laisser constituer évêque de leur secte, lui promettant un salaire de cent-cinquante deniers par mois. L'auteur inconnu de l'ouvrage contre l'hérésie de Théodote, écrivain qu'on croit être Caïus, prêtre romain, raconte que Natalius ayant été averti en songe par le Seigneur Jésus qui ne voulait pas le laisser mourir hors de la communion de l'Église, et n'ayant pas obtempéré à ses

[1] Hipp., *Adv. hær.*, VII, 35.
[2] Eusèbe, V, 28.

avis, fut pendant toute une nuit battu de verges par les anges, et qu'alors reconnaissant, son hérésie, il alla dès le point du jour tout en larmes, la confesser et l'abjurer aux pieds de Zéphyrin, évêque de Rome, et auprès du clergé et du peuple qu'il édifia par son repentir.

Théodote, le changeur public, passe pour avoir été le chef d'une petite secte de théodotiens, mentionnée par Hippolyte [1] et qui, s'appuyant sur la Genèse, l'épître aux Hébreux, et surtout le Psaume 110, regardaient Jésus comme inférieur à Melchisedech dont il était l'image, en tant que celui-ci était l'intercesseur des anges, tandis que Jésus ne l'était que des hommes; aussi cette secte portait-elle le nom de « melchisédéchites [2]. »

Peu après ces deux Théodote parut Artémon ou Artémas dont la vie et les opinions nous sont également peu connues, et ne nous sont exposées que par des adversaires très violents. Sa doctrine sur la personne de Jésus se rapprochait beaucoup sans doute de celle de Théodote. L'opinion commune qui le fait enseigner à Rome n'est pas bien constatée. Excommunié par le pape Zéphyrin, il fonda la secte des artémonites qui paraît avoir eu plus de durée que celle des théodotiens, puisque, au milieu du IIIme siècle, Novatien [3] y fait allusion, ainsi que les évêques assemblés à Antioche pour juger Paul de Samosate. — Selon le témoignage de l'auteur inconnu cité par Eusèbe [4], les artémonites, s'appuyant sur l'autorité des prophètes qui avaient annoncé un messie humain, sur celle de Jésus lui-même qui s'appelait homme et fils de l'homme, fils de Dieu, mais jamais Dieu, soutenaient qu'en effet il avait été un simple homme (ψιλὸν ἄνθρωπον), que c'était là l'opinion la plus ancienne dans l'Église, que les apôtres eux-mêmes l'avaient enseignée, qu'elle l'avait été constamment jusqu'au temps de Victor, et que Zéphyrin, en la proscrivant, avait le premier altéré la vérité [5]. L'auteur cité par Eusèbe donne à ce sujet un démenti aux artémonites en mentionnant l'opinion des pères depuis Justin Martyr. Toutefois, s'il est vrai, comme nous l'avons vu, que jusqu'à Justin l'Église s'était

[1] *Refut. omn. hær.*, VII, 36. Bunsen, *Hippol.*, I, 93.
[2] Voy. Philastr., *Lib. de hær.* (Bibl. Patr., V, 715).
[3] *De Trinit.*
[4] *Hist. eccl.*, V, 28.
[5] Baur appuie toutes ces allégations d'Artemas, non sans raisons plausibles, bien qu'elles aient été contredites par Neander (*Dogmengesch.*, I, 145).

recrutée principalement parmi les juifs, et que les juifs convertis ne voyaient en Jésus qu'un Messie, de nature humaine, comme les prophètes, l'assertion des artémonites ne serait pas sans fondement, et l'on se souvient que Justin lui-même ne refusait pas encore aux judaïsants le titre de chrétiens[1].

Les adversaires des artémonites et des théodotiens ont rapporté leur hérésie à une autre source. Ils les accusent de n'avoir point cherché à s'enquérir de ce qu'enseignent les Écritures, et d'avoir recouru, pour soutenir leur opinion, aux artifices de la dialectique péripatéticienne, d'avoir falsifié le code sacré, en en rejetant quelques parties, notamment l'Évangile de saint Jean. Il se peut à la vérité qu'aux formules idéalistes de Platon ils opposassent des formules d'Aristote; il se peut encore que le titre de Logos appliqué à Jésus dans le prologue du quatrième Évangile, et surtout les explications qu'en donnaient les docteurs trinitaires, leur fissent préférer les évangiles synoptiques, et qu'ils ne voulussent pour Jésus d'autres titres que ceux qu'il s'était lui-même attribués.

Nous en dirons autant d'une troisième classe de monarchiens antitrinitaires, si tant est qu'elle fût distincte des précédentes. C'était celle à laquelle Épiphane donnait le titre générique d'*Alogi*, en le leur appliquant dans le double sens, de négateurs du Logos et de gens sans raison. Comme les premiers, ils rejetaient les formules métaphysiques admises pour idéaliser la personne de Jésus, et furent conduits par là, aussi bien que par leur opposition aux montanistes, à rejeter l'Évangile et l'Apocalypse de saint Jean.

Ni eux, certainement, ni les théodotiens, ni les artémonites n'entendaient, comme les judaïsants, replacer les chrétiens sous le joug de la loi juive; néanmoins, comme, sur la personne de Jésus, ils s'en tenaient, ainsi que les judaïsants, au point de vue messianique que l'Église abandonnait de plus en plus, en tant que nuisible à ses progrès dans le monde païen, ils furent comme eux excommuniés et réduits à l'état de secte.

Le dernier et le plus renommé parmi les monarchiens antitrinitaires des trois premiers siècles fut, vers l'an 260, Paul de Samosate, évêque d'Antioche. De même que les précédents, s'attachant surtout aux

[1] Eusèbe, V, 28.

expressions des Évangiles synoptiques, il admettait à la fois la nature humaine et la mission divine de Jésus. Cependant, l'autorité du quatrième Évangile et la notion du Logos, qui s'y trouvait enseignée, étaient déjà trop bien établies dans l'Église pour que Paul osât, comme les *alogi*, le mettre de côté. Seulement, pour éviter l'écueil du dithéisme, il n'attribuait point au Logos de personnalité distincte et, l'identifiant avec le Saint-Esprit, il y voyait une vertu divine qui, depuis la conception de Christ dans le sein de Marie [1], avait résidé en lui, ainsi que chez les prophètes, mais à un degré supérieur, et l'avait élevé à une perfection morale et religieuse qui permettait de voir en lui un homme divinisé. Paul ménageait ainsi, autant que possible, l'opinion dogmatique de son siècle, et l'on peut croire que sa dissidence eût passé inaperçue sans les circonstances particulières qui signalèrent son épiscopat.

A cette époque, la Syrie obéissait à Zénobie, reine de Palmyre, veuve du général Odenat, que ses succès contre les Perses avaient fait décorer du titre de général de l'orient. Après la mort de son époux, cette princesse, qui joignait à des talents administratifs et politiques de premier ordre une instruction solide et variée, qu'elle devait aux leçons du célèbre rhéteur Longin, s'était attribué, sous le titre de reine de l'orient, le gouvernement presque indépendant de cette portion de l'empire. Paul de Samosate lui-même jouissait d'une grande réputation d'éloquence, qu'il avait peut-être puisée à la même source. Zénobie l'appela à sa cour et voulut s'entretenir avec lui des dogmes chrétiens. Zénobie, dit-on, était prévenue en faveur de la religion juive, et ce serait, à ce qu'on a prétendu encore, mais sans preuve, pour condescendre à ses scrupules monothéistes, que Paul aurait nié la personnalité du Logos divin en Christ.

Quoi qu'il en soit, Zénobie, pénétrée d'admiration pour les talents de Paul, lui donna une part dans l'administration civile d'Antioche et lui conféra sous le titre de *ducenarius* l'emploi de juge avec un traitement de 200,000 sesterces (7000 écus). Des faveurs si distinguées, un poste si peu en harmonie avec le caractère épiscopal, et surtout l'esprit peu pastoral avec lequel il le remplissait peut-être, le faste orgueilleux qu'on l'accusait de déployer dans sa vie publique et privée, la supériorité quelque peu hautaine qu'il affectait dans ses rapports avec son

[1] ὡς ἐν ναῷ θεοῦ.

clergé, lui aliénèrent les sentiments de ce corps, qui résolut de le déposer et de le remplacer par Domnus, fils de Démétrien, son prédécesseur, dont la mémoire était restée chère aux ecclésiastiques de la province.

L'usage, en pareil cas, était de rechercher pour le candidat qu'on affectionnait le suffrage des autres églises, de celles surtout qui occupaient le plus haut rang dans la chrétienté, de telle manière que son rival, laissé en dehors de leur communion, perdît par son isolement tout crédit auprès de son troupeau. C'est ainsi qu'en avaient usé, sans succès il est vrai, Novatien et Félicissimus pour écarter Cyprien du siége de Carthage, et le même Novatien pour écarter Corneille du siége de Rome. Dans le même but, le clergé d'Antioche convoqua en 264 dans cette ville les autres évêques et prêtres de Syrie, et ceux d'Asie Mineure qui ressortissaient à ce diocèse. Dans cette conférence qu'on a, selon nous, mal à propos qualifiée de concile, ils produisirent contre Paul tous les griefs qu'ils jugèrent propres à le décrier moralement auprès des autres églises; mais comme ces griefs, qui les touchaient particulièrement, eussent pu paraître aux yeux des évêques étrangers insuffisants pour provoquer la destitution d'un métropolitain, ils y ajoutèrent le crime d'hérésie, l'accusant de professer sur la nature de Christ des idées basses et indignes de sa majesté, de ne voir en lui qu'un simple homme, de nier qu'il fût descendu du ciel et d'affirmer au contraire qu'il tirait son origine d'ici-bas.

Dans la conférence où Paul fut appelé à exposer ses sentiments, la dialectique de ses adversaires eut quelque peine à triompher de la sienne. Grâce à la notion du Logos qu'il maintenait, quoiqu'à sa manière, et au titre d'homme-Dieu, qu'en un sens il ne refusait point à Christ, il ne pouvait être confondu avec Théodote et Artémon. Les évêques assemblés pour le juger n'étaient pas d'ailleurs tellement d'accord entre eux qu'il ne lui fût aisé de les opposer les uns aux autres, en sorte que deux conférences se passèrent sans qu'on pût le convaincre d'hérésie. Enfin, dans la troisième, tenue en 269, un ancien rhéteur, nommé Malchion, récemment élevé à la prêtrise, se chargea de disputer contre lui, pendant que deux secrétaires prenaient note des objections et des réponses, et réussit, à force d'adresse, à mettre en évidence l'opposition de ses idées avec la doctrine reçue. Aussitôt, les pères réunis à Antioche le déclarèrent déchu de l'épiscopat, y élevèrent à sa place Domnus, fils de Démétrien, et notifièrent ce jugement, avec les motifs à

l'appui, à Denys, évêque de Rome, à Maxime, évêque d'Alexandrie, comme chefs des deux autres grandes églises métropolitaines, ainsi qu'à tous les évêques et prêtres de la chrétienté. Cette pièce, fort curieuse pour l'histoire ecclésiastique du temps, nous a été en partie conservée par Eusèbe [1]. Elle se termine ainsi : « Nous vous mandons l'élévation de Domnus, afin que vous lui écriviez et que vous receviez ses lettres communicatoires. Quant à Paul, qu'il écrive s'il le veut à Artémas, et que les sectateurs d'Artémas communiquent avec lui. »

Cette conclusion de l'épître en détermine nettement le caractère, ainsi que celui de l'assemblée d'où elle provenait ; ce n'était point un concile proprement dit, réuni pour décider un point de dogme et condamner l'hérésie opposée, c'était une conférence assemblée pour décider la déposition d'un évêque et qui la notifiait à la chrétienté, ainsi que l'élévation de son rival. L'hérésie de Paul y est condamnée en termes vagues et hyperboliques [2], qui ne prouvent autre chose que la haine d'un clergé blessé par l'orgueil et par le faste de son évêque, jaloux de la faveur dont il jouissait à la cour et des succès oratoires qui lui attiraient l'admiration de son troupeau. Des accusations plus graves, il est vrai, sont articulées dans cette lettre ; on l'accuse d'épicuréisme dans sa manière de vivre, de malversations dans ses fonctions de juge, de liaisons imprudentes qui donnaient lieu à de fâcheux soupçons, enfin d'une condescendance intéressée pour les désordres de son clergé et la licence de ses clients ou de ses flatteurs. Jusqu'à quel point ces accusations étaient-elles fondées ? L'acharnement du clergé d'Antioche à faire prononcer sa déposition les rendent tout au moins suspectes d'exagération. Il est difficile cependant de croire que Paul, engagé dans des relations et des fonctions si peu en harmonie avec le caractère ecclésiastique, n'eût donné aucune prise à ces accusations.

Mais, autre chose était de condamner Paul de Samosate, autre chose de le forcer à se démettre de l'épiscopat. Protégé par Zénobie, soutenu par le peuple qui l'avait nommé, qui l'avait encore en haute considération et qui comptait sur son appui auprès de la reine, il refusa de céder à Domnus la demeure épiscopale contiguë sans doute à l'église, et tant que Zénobie fut maîtresse à Antioche, il fut impossible de le chasser

[1] Eusèbe, VII, 30.
[2] On l'y désigne comme ayant renié Dieu et renoncé à la foi.

de son poste. Quatre ans après, cependant, la rébellion de Zénobie et le châtiment que lui infligea l'empereur Aurélien, qui, l'ayant vaincue en bataille rangée, l'emmena à Rome pour orner son triomphe, entraînèrent la déposition de Paul en 372. Aurélien, à l'autorité duquel ses ennemis eurent alors recours, se souciait fort peu sans doute des hérésies qu'on lui reprochait ; mais en le lui dépeignant comme le favori de la princesse que les armes romaines venaient de détrôner, on en obtint aisément une ordonnance qui adjugeait la maison épiscopale à celui des deux rivaux que les évêques d'Italie et celui de Rome, en particulier, désigneraient comme le légitime évêque d'Antioche[1].

C'est ainsi, qu'à défaut de moyens coercitifs dont l'Église, entièrement séparée de l'État, ne pouvait disposer alors, les deux partis théologiques qui se trouvaient en lutte s'appuyèrent l'un sur une princesse juive, l'autre sur un empereur païen. Lorsque, quelques années après, Aurélien se mit à persécuter l'Église, on ne manqua point d'attribuer cette persécution aux ressentiments et aux perfides manœuvres de Paul de Samosate. Mais lors même qu'on pourrait supposer à l'ancien favori de Zénobie un tel ascendant sur l'esprit de l'empereur qui venait de le condamner, il suffirait, pour détruire cette imputation, de l'expression d'Eusèbe qui ne parle que de conseils donnés à Aurélien[2]. La déposition de Paul, du reste, n'entraîna point la chute immédiate de son parti. Il eut des adhérents jusque dans le siècle suivant sous le nom de samosaténiens ou paulianistes ; Lucien entre autres, le chef de l'école théologique d'Antioche et martyr sous Maximin en 311, fut retranché de la communion de trois évêques successifs de cette ville, comme sectateur d'opinions pareilles à celles de Paul de Samosate[3].

Un autre fait assez remarquable signala les conférences d'Antioche où sa doctrine fut condamnée. On a vu que la consubstantialité (ὁμοούσιον) du Père et du Fils, admise par les docteurs d'occident, était repoussée par ceux d'orient, comme contraire aux rapports de subordination qu'ils voulaient maintenir entre les personnes de la trinité. Paul de

[1] Cela ne prouve nullement, comme on l'a soutenu, qu'Aurélien connût la prétendue constitution monarchique de l'Église et voulût s'y conformer. C'était pour lui chose indifférente. Empereur romain, il s'en remettait simplement à l'arbitrage de l'évêque de Rome.

[2] *Quorumdam consiliis*. Eusèbe, VII, 30.

[3] Théodoret, *Hist. ecclés.*, I, 4.

Samosate, dans sa défense contre Malchion, ayant soutenu que sa doctrine qui distinguait nettement ces deux personnes pouvait seule constater cette subordination, la conférence, pour ne pas paraître, en le condamnant, donner dans l'hérésie opposée, repoussa expressément le terme d'ὁμοούσιον qui devait, un demi-siècle après, devenir contre Arius et ses adhérents le drapeau de l'orthodoxie catholique.

b. *Monarchiens idéalistes.*

Tandis que les monarchiens antitrinitaires cherchaient à sauver le dogme monothéiste en niant toute espèce de trinité en Dieu et en humanisant, à l'exemple des judaïsants, la personne de Christ, les autres monarchiens, qu'on désigne sous le nom d'*idéalistes*, s'efforcèrent d'atteindre le même but en l'idéalisant, au contraire, en lui ôtant toute personnalité distincte et en le confondant, ainsi que le Saint-Esprit, avec la personne du Père.

Cette espèce de monarchianisme pouvait revêtir plusieurs formes. On pouvait voir dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit trois manifestations diverses d'un même être divin, ou trois modes d'existence d'une même personne divine, ou trois émanations qui tour à tour sortaient de l'essence divine pour y rentrer ensuite. Telles furent en effet les opinions diverses entre lesquelles se partagèrent les monarchiens idéalistes. Ils citaient les uns et les autres à l'appui de leur thèse ces paroles de Jésus : « Mon Père et moi, nous ne sommes qu'un. Qui m'a vu a vu mon Père. Je suis en mon Père et mon Père est en moi. »

Le premier théologien mis en cause pour l'adoption de ce système fut Praxeas, dans la seconde moitié du deuxième siècle. Natif d'Asie Mineure, Praxeas s'était distingué sous le règne de Marc-Aurèle par la constance avec laquelle il avait soutenu les persécutions pour le nom chrétien. Après avoir langui quelque temps dans les cachots, il fut délivré et se rendit à Rome sous le pontificat d'Éleuthère. Là il enseigna quelque temps sa doctrine sans opposition. Le dogme trinitaire n'était pas encore assez nettement défini, surtout en occident, pour qu'on pût discerner ce qu'il y avait d'étrange dans les opinions de Praxeas. On était même disposé à les juger d'autant plus favorablement qu'elles formaient l'exacte contre-partie de celles de Théodote récemment excommunié par l'évêque de Rome. Il paraît même avoir joui auprès du pape Éleuthère d'un certain crédit. Ce fut sur son rapport que ce pape

condamna les prophètes montanistes que Praxeas avait connus en Asie Mineure; mais lorsque plus tard il quitta Rome et vint à Carthage, où le montanisme avait des partisans nombreux et influents, ce succès lui attira l'inimitié de Tertullien. Celui-ci, scrutant plus attentivement ce système qu'on ne l'avait fait à Rome, fit ressortir la confusion qu'il établissait entre la personne du Fils et celle du Père, et heureux de le trouver en défaut, écrivit contre lui avec toute la violence imaginable [1].

Les opinions de Praxeas ne nous étant connues que par le témoignage de ses adversaires, il est difficile de savoir précisément en quoi elles consistaient. Il est probable que, choqué de la doctrine des orthodoxes qui, en distinguant trois personnes divines différentes l'une de l'autre et subordonnées l'une à l'autre, semblaient admettre trois dieux, il supprimait toute distinction entre elles, et ne voyait dans le Père, le Logos et le Saint-Esprit que trois manifestations diverses d'une seule et même personne. Sans cela, disait-il, il n'y avait plus de monarchie divine [2]. C'était dans la personne de Christ qu'il faisait résider la Trinité. Christ selon lui était tout ensemble Père, Fils et Saint-Esprit ; le Père aurait alors désigné le principe divin en Christ et le Saint-Esprit l'action de ce principe émanant de Christ. On ignore si, poursuivant le cours de ses idées, il enseigna que le Père lui-même avait souffert en Christ, ou si ce fut une conséquence odieuse que ses adversaires tirèrent de sa doctrine. En tout cas ce fut l'origine du titre de « patripassiens » qui fut appliqué à ses sectateurs. *Prophetiam fugavit et Patrem crucifixit :* c'est ainsi que Tertullien résume sa théologie.

Le même titre fut appliqué, peut-être avec plus de vérité, aux sectateurs de Noëtus, natif d'Éphèse ou de Smyrne, qui enseigna dans la première moitié du troisième siècle. Il avait eu en orient des précurseurs, mais sans grande célébrité. Sa doctrine consistait, à ce que l'on croit, à soutenir que Dieu, un par lui-même, s'était manifesté de trois manières [3] dans l'ensemble de la création d'abord, puis dans le Fils, puis dans l'Esprit-Saint.

[1] *Adv. Prax.*, c. 1.

[2] Hippolyte, VIII, 10 *Expavescunt* (dit Tertullien, *Adv. Prax.*, c. 3), *ad* οἰκονομίαν, *non intelligentes unicum, sed cum sua* οἰκονομίᾳ *esse credendum.*

[3] ἐπίδειξις τριχῆ κατ' οἰκονομίαν. Noëtus rapportait à Christ le ὁ ἐπὶ πάντων Θεός (Rom. IX, 5).

Noëtus, ayant commencé vers l'an 200 à professer ses opinions à Smyrne, fut cité devant le collége des prêtres de son église, sous la prévention d'avoir enseigné que le Fils était le Père lui-même[1]. Il nia d'abord les opinions qu'on lui imputait ; mais bientôt voyant son parti s'accroître, il les professa plus ouvertement, se vantant de relever, plus qu'on ne l'avait fait avant lui, la personne du Fils. « Quel mal fais-je, répondit-il à ses accusateurs, en donnant gloire à Christ ? » Le *presbyterium* de Smyrne le voyant inébranlable, le nota d'hérésie, l'exclut de la communion de l'Église, et tel était l'esprit d'intolérance qui commençait à s'y déclarer, que, lorsque Noëtus et son frère vinrent à mourir, on leur refusa la sépulture ecclésiastique, et que personne ne voulut leur rendre ce dernier devoir.

La doctrine de Noëtus portée à Rome après sa mort par ses amis, Épigone et Cléomène, trouva, paraît-il, faveur auprès de deux papes, Zéphirin et son successeur Calliste. A cette occasion Hippolyte, dans son livre sur les hérésies, entre sur la vie du pape Calliste dans des détails assez curieux et inconnus jusqu'à nos jours[2]. Il raconte que Calliste, primitivement l'esclave d'un nommé Carpophore qui tenait une banque à Rome, et chargé par lui de l'administration de cette banque, s'était enfui avec l'argent des déposants, que, poursuivi par Carpophore jusqu'au navire sur lequel il s'était embarqué, il s'était jeté à la mer, puis qu'on l'avait sauvé à grand'peine et rendu à son maître qui, pour le punir, l'avait condamné au moulin ; pour se réhabiliter auprès des chrétiens de Rome, il était allé troubler la synagogue des juifs, mais maltraité par eux et dénoncé à Fuscianus, préfet de Rome, il avait été déporté en Sardaigne ; rappelé ensuite, avec d'autres chrétiens exilés, par le crédit de Marcia, favorite de l'empereur Commode, et abusant alors de l'ignorance et de la stupidité du nouvel évêque de Rome Zéphirin, il était devenu son archidiacre, son principal confident, le surintendant des catacombes creusées par ses ordres, et grâce à l'ascendant qu'il avait pris dans le clergé, il lui avait succédé après sa mort.

Dès le temps de Zéphirin, Calliste avait appuyé de son crédit le collège noëtien, fondé à Rome par Cléomène. Il avait eu à ce sujet une

[1] Neander, *Dogm. Gesch.*, I, 172.

[2] Hippolyte, *Adv. hær.* IX, 11. Sur la présence de l'hérésie noëtienne à Rome, du temps du pape Calliste, voy. Bunsen, *Hippolyte*, I, 114-133, et *Zeitschr. f. hist. Theol.* 1855, 188.

discussion à soutenir contre Hippolyte alors attaché au clergé romain[1]. Parvenu à la papauté, il se vit obligé à plus de ménagements. Craignant les accusations d'Hippolyte qui avait résisté à Noëtus et à Sabellius, il excommunia ce dernier et donna un nouveau tour à la doctrine noëtienne, en enseignant que le Logos étant à la fois le Père et le Fils et formant avec lui un seul esprit indivisible, le Père a souffert avec le Fils ; il espérait ainsi échapper au reproche de patripassianisme, puisqu'il ne disait pas que le Père avait souffert *dans* le Fils et qu'il n'y avait qu'une seule personne, et lorsqu'Hippolyte et le presbytère romain s'élevèrent contre lui, il leur reprocha à son tour d'être διθεοί, adorateurs de deux dieux différents. En même temps, selon le même père, Calliste, pour s'affermir dans le pontificat, spéculait sur le relâchement moral qui commençait à s'introduire dans l'église de Rome[2], en mitigeant la discipline ecclésiastique, en admettant dans le clergé des prêtres qui s'étaient remariés successivement une ou deux fois, et en fermant les yeux sur les désordres de plusieurs membres du troupeau. Il permettait, disait-on, à des femmes chrétiennes non mariées de s'unir illégitimement à des hommes libres ou esclaves, et de faire disparaître par l'avortement les fruits de cette union[3]. Si ce rapport est vrai, voilà deux papes qu'un évêque, un martyr, un orthodoxe zélé accuse formellement d'hérésie, fait remarquable que plusieurs auteurs catholiques ont cherché à révoquer en doute, les uns en niant que le livre qui renferme ce récit soit d'Hippolyte, les autres en soutenant que lorsqu'il l'écrivit, il était attaché au parti des novatiens, par conséquent hostile à l'Église romaine et intéressé à la diffamer. Quoi qu'il en soit, le nom d'hérésie callistienne que Théodoret donne à l'une des branches de la secte de Noëtus semble confirmer l'adhésion du pape Calliste à la doctrine de cette secte.

Bérylle, évêque de Bostra, sur les confins de l'Arabie, vers l'an 230, est ordinairement considéré comme le troisième représentant du parti monarchien idéaliste. Cependant les opinions des historiens sont fort partagées à son sujet. Eusèbe, après avoir fait l'éloge de ses talents et

[1] Hippolyte, *ibid.*
[2] Hippolyte, l. c., IX, 13.
[3] Ibid.

de son génie[1], ne nous donne en effet qu'une idée peu précise de son système. « Il osa, dit-il, affirmer que Jésus, avant d'apparaître parmi les hommes, n'avait point eu de personnalité distincte, de divinité en propre, mais seulement celle de son Père, qui résidait en lui[2]. Parmi les historiens, les uns, comme Gieseler, Trechsel, Baur, d'après saint Jérôme, s'attachant à la première partie du passage, qui attribue à Bérylle la négation de la préexistence de Jésus-Christ, l'ont classé parmi les monarchiens antitrinitaires; mais Neander, Fock, Ullmann, Guericke, portant leur principale attention sur la fin du passage, en ont conclu que Bérylle n'attribuait à Jésus, même depuis son incarnation, aucune autre personnalité divine que celle de son Père, qu'ainsi le Père s'était uni en lui avec l'humanité, ce qui rapprocherait Bérylle des patripassiens; aussi Ullmann classe-t-il son système entre ceux de Praxeas et de Noëtus.

En tous cas, ce système parut de son temps entaché d'hérésie. Plusieurs évêques, ajoute Eusèbe[3], ayant eu avec lui des conférences, et soutenu des controverses qui n'amenèrent aucun résultat, on pria Origène de se rendre auprès de lui avec quelques autres docteurs. Origène, après l'avoir entendu et s'être fait une idée précise de son système, le combattit dans le synode de Bostra (a. 244) par des arguments si solides, mais en même temps avec tant de ménagements, qu'il l'amena « comme par la main » à reconnaître son hérésie.

Mais le monarchianisme idéaliste ne tarda pas à trouver un organe encore plus expressif en la personne de Sabellius, prêtre à Ptolemaïs, chef-lieu de la Pentapole (a. 240-260). Épiphane atteste qu'il avait puisé son opinion sur Jésus-Christ dans l'évangile des Égyptiens, où en effet[4] Jésus-Christ s'exprimait devant ses disciples comme si la même personne était à la fois Père, Fils et Saint-Esprit. Jaloux, comme ses prédécesseurs, de maintenir dans toute sa rigueur le principe de l'unité divine, sans nier la déité de Christ non plus que la Trinité, et reconnaissant cette unité comme inconciliable avec la distinction des per-

[1] Eusèbe, VI, 33.

[2] C'est ainsi qu'on traduit ce passage d'Eusèbe : μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν.

[3] *Hist. ecclés.*, VI, 33.

[4] Gfrörer, *Kirchen-Gesch.*, I, 412. Neander, *Dogm. Gesch.*, I, 174.

sonnes divines, il voyait en elle non trois hypostases, mais trois μορφαί, trois πρόσωπα, trois σχῆματα, trois modes d'être ou d'agir, trois rôles ou trois noms dans la divinité, laquelle agissait dans la création comme Père, dans la rédemption comme Fils, dans la sanctification des fidèles comme Saint-Esprit. Pour expliquer son système, Sabellius employait des comparaisons quelque peu bizarres qui nous sont rapportées par Épiphane, celle du soleil, par exemple, qui n'est qu'une seule hypostase et a cependant trois modes d'être ou d'agir, son action illuminatrice, son action calorifique et sa forme ronde.

L'opinion de Sabellius trouva beaucoup de partisans dans le clergé de la Pentapole, et de son vivant y passa pour orthodoxe, tant elle semblait avoir d'affinité avec l'idéalisme des chrétiens d'Égypte. Mais Denys d'Alexandrie, informé des progrès qu'elle faisait dans son diocèse, la combattit par un traité qu'il envoya à plusieurs évêques et entre autres à Sixte II, évêque de Rome, puis à Denys son successeur. Novatien et Grégoire Thaumaturge la combattirent également, et de même que Denys d'Alexandrie, pour mieux faire ressortir dans la Trinité la distinction des personnes, insistèrent sur l'humanité réelle de Jésus, et son infériorité relativement au Père, et se qualifièrent ouvertement de « subordinatiens. »

La doctrine sabellienne conserva néanmoins des adhérents en Égypte, en Mésopotamie et même à Rome jusque dans le siècle suivant. Mais les quatre écoles de monarchianisme idéaliste furent, dès le IIIme siècle, proscrites dans le sein de l'Église catholique, comme le furent de leur côté les quatre écoles de monarchianisme antitrinitaire. Autant celui-ci se rapprochait du point de vue des judaïsants, autant l'autre se rapprochait de celui des gnostiques. On ne pouvait confondre les deux premières personnes sans être conduit à sacrifier, comme les docètes, la personnalité humaine du Fils, à nier implicitement les faits de sa vie terrestre, ne fût-ce que sa naissance, ses souffrances et sa mort, qui, si on les attribuait au Père, ne pouvaient être que de pures apparences.

Mais il advint à l'égard des deux espèces de monarchianisme ce qui arriva souvent à l'égard d'autres hérésies également opposées entre elles, c'est qu'en combattant l'une on s'exposait facilement à tomber dans l'autre. Selon le témoignage de saint Basile[1], Grégoire Thau-

[1] Ep. 40.

maturge fut accusé tour à tour de sabellianisme et de paulianisme. En combattant Paul de Samosate dans une lettre adressée à la conférence de l'an 264, il dit que le Père et le Fils, deux quant à la pensée (ἔννοια) étaient un seul quant à la personne (ὑπόστασει). Mais quelque temps auparavant, combattant Sabellius, il avait désigné Christ comme créé par le Père (κτίσμα ou ποίημα τοῦ πατρὸς). Cette dernière expression fut reprochée plus vivement encore à Denys d'Alexandrie, qui s'en était servi, à l'exemple de Clément son prédécesseur, pour mieux marquer la distinction des personnes. On affecta d'y voir une négation de la nature divine du Fils. On ne lui reprocha pas moins d'avoir nié sa consubstantialité (ὁμοούσιον). Des plaintes furent portées à ce double égard à son contemporain et homonyme Denys, évêque de Rome, qui les prit en sérieuse considération.

Les opinions de ce dernier marquent un degré notable dans le développement de la doctrine trinitaire. Son éducation scientifique s'étant faite en Grèce, il avait enseigné comme Origène l'éternelle génération du Fils. Devenu évêque de la métropole de l'église d'occident, il admit avec elle la consubstantialité, que Tertullien y avait mise en crédit, et releva à ce double point de vue la nature du Fils. Les expressions employées par Denys d'Alexandrie lui déplurent à ce double égard, et il lui en témoigna du scandale. L'évêque égyptien lui répondit avec modération. Sans retirer le ποίημα πατρὸς, il établit, à la manière d'Origène, l'éternelle génération du Logos, en tant qu'employé dans l'œuvre de l'éternelle création. Quant à l'expression d'ὁμοούσιος, il fit observer qu'elle était nouvelle, inconnue aux écrivains sacrés ; il déclarait néanmoins consentir à ce qu'on l'employât, en tant qu'elle servirait uniquement à désigner, non l'identité, mais l'affinité entre l'essence du Fils et celle du Père, et à distinguer le Fils de l'ensemble des créatures. Sa modération mit fin au débat qui devait se renouveler soixante ans plus tard ; l'issue qu'il eut cette fois entre les deux métropolitains, le ton altier de Denys de Rome, et la condescendance de Denys d'Alexandrie nous indiquent quelle était déjà, vers la fin du IIIme siècle, la tendance générale des esprits sur cette question. A mesure que décroissait dans l'Église la proportion des juifs convertis, sévères gardiens du monothéisme, le point de vue subordinatien des anciens pères, aussi bien que le point de vue messianique des judaïsants, était de plus en plus abandonné, et la grande majorité du peuple chrétien, composée de

païens convertis, de plus en plus portée à étendre à Jésus les prérogatives essentielles de la nature divine, sans craindre l'accusation de porter atteinte au principe monothéiste. Les décisions des conciles de la période suivante, quand nous continuerons l'histoire du dogme trinitaire, n'auront plus lieu de nous étonner. Nous assisterons alors à une nouvelle évolution de ce dogme, où, grâce à l'affluence exclusive des prosélytes d'origine païenne, l'Église catholique, celle de Rome en tête, restreindra de plus en plus les rapports de subordination entre le Père et le Fils, et empruntant à Tertullien la thèse de la consubstantialité du Verbe, à Origène celle de sa coéternité, finira par égaler la personne du Fils à celle du Père, pour arriver plus tard à la lui substituer, sinon dans la doctrine, au moins dans le culte.

LA CRÉATION

Tous les théologiens de cette période, se rattachant sur ce point au monothéisme juif et au récit de la Genèse, enseignèrent que Dieu était le créateur du monde, tant visible qu'invisible et s'appliquèrent à faire triompher ce dogme de l'erreur des gnostiques qui attribuaient la création du monde visible à un être inférieur, malveillant ou tout au moins imparfait et borné. C'est contre eux semble-t-il qu'en tête du symbole apostolique, furent placés ces mots : « Je crois en Dieu le Père tout puissant, créateur des cieux et de la terre, » à quoi d'autres symboles, notamment celui de Nicée, ajoutèrent ceux-ci plus explicites encore : des choses visibles et invisibles (ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων). Ce dogme, opposé de même aux religions de la nature qui ne pouvaient voir dans la création un acte libre de Dieu, et aux néo-platoniciens qui faisaient sortir par une espèce de nécessité logique le monde du sein de l'absolu, établissait la libre détermination de Dieu dans la formation de son ouvrage.

La plupart des pères, aussi par opposition aux philosophes platoniciens et à certains gnostiques qui enseignaient l'éternité de la matière, et n'attribuaient à Dieu d'autre action sur elle que celle de son arrangement, admirent conformément aux Écritures que Dieu avait tiré ce monde du néant (ἐξ οὐκ ὄντων). Ce dogme semblait en effet tellement inhérent au monothéisme, que Philon, pour ne pas se mettre en opposition avec lui, avait pris un détour en qualifiant de non-être

(τὸ μὴ ὄν) la matière éternelle, comme dernier degré de la dégradation de l'être.

Justin Martyr a été accusé, il est vrai, d'avoir enseigné l'éternité de la matière, dans ce passage où il dit que Dieu a tout créé pour l'homme ἐξ ἀμόρφου ὕλης; mais, ainsi que l'explique Tatien, Justin entendait que cette matière informe dont Dieu avait créé le monde était son propre ouvrage. Clément d'Alexandrie, accusé de la même hérésie par Photius pour avoir parlé de l'ὕλη ἄχρονος, l'a formellement combattue dans d'autres passages, aussi bien qu'Origène[1] qui dit positivement, *Materia non ingenita sed à Deo creata;* il ne la regardait comme éternelle, qu'en tant que Dieu était, selon lui, comme nous le verrons, éternellement créateur, et déclarait la croyance en l'éternité de la matière aussi dangereuse que l'athéisme.

Cependant un chrétien de l'Afrique proconsulaire, nommé Hermogène, s'éloigna sur ce point de la doctrine consacrée. Né à la fin du IIme siècle ou au commencement du IIIme, et peut-être grec d'origine, il s'était adonné à la lecture des philosophes grecs. Il soutint, d'après eux, qu'il était impossible de rendre raison de l'origine du monde, aussi bien que de celle du mal, qu'en admettant l'éternité de la matière. Car, disait-il, si c'est Dieu qui a créé le monde, il l'a tiré ou de lui-même, ou du néant, ou de quelque chose d'existant. Dans le premier cas, il faudrait supposer Dieu sujet à la division et au changement. Dans le second, il aurait tiré du néant une chose mauvaise, en tout cas imparfaite, ce qui répugne à sa sagesse et à sa bonté. Restait donc la troisième supposition, l'éternité de la matière; si, d'ailleurs, elle n'eût existé de tout temps, il y aurait eu un temps où Dieu, n'ayant rien à gouverner, n'aurait point mérité le titre de Seigneur; mais, comme elle existait déjà et dans un état de fermentation, comme une marmite bouillonnante, il en laissa une partie dans la confusion et travailla à dompter et à ordonner l'autre partie qu'il appela le monde. Hermogène, en soutenant cette thèse, entendait bien cependant rester fidèle au dogme de l'unité divine; il n'admettait en fait qu'un seul principe actif, dominant sur la matière passive. Il ne se croyait point non plus en contradiction avec le récit de la Genèse, qui part de l'existence du cahos. Mais Tertullien, déjà indisposé contre Hermogène à cause de

[1] *De princ.*, II, 1 § 4.

son métier de peintre, qui le rendait odieux aux montanistes, des secondes noces qu'il avait contractées, et surtout de ses dénonciations à Rome contre les disciples de Montanus, le dénonça lui-même comme hérétique, écrivit avec violence contre lui [1], ce qui n'empêcha point Hermogène de conserver un certain nombre de partisans.

Il est dit dans l'Ancien Testament « que Dieu a créé le monde par sa Parole, qu'il a dit et que tout a existé. » La parole étant l'expression de la pensée, et le mot Logos désignant à la fois l'un et l'autre, Philon avait rattaché la doctrine mosaïque à la théorie platonicienne des idées, savoir à l'hypothèse que Dieu, semblable à un architecte qui conçoit d'abord dans son esprit le plan de l'édifice ou de la ville qu'il veut bâtir [2], avait d'abord formé dans son intelligence, dans ce que Platon appelait le νοῦς divin, les types et les modèles (ἰδέαι) de toutes choses, et les avait ensuite réalisés en les imprimant dans la matière. Philon s'était servi en conséquence du mot Logos pour désigner à la fois le monde idéal, formé dans la pensée de Dieu, et la force divine par laquelle cet idéal s'est réalisé dans la matière. Les pères platoniciens adoptèrent cette manière de voir et y ajoutèrent, comme nous l'avons dit, que le λόγος, selon le prologue du quatrième Évangile, après avoir préexisté et servi ainsi à la création, était devenu homme dans la personne de Christ, pour éclairer et sauver le genre humain. Ils revêtirent ainsi Jésus-Christ d'un rôle cosmogonique que jamais assurément il n'avait songé à s'attribuer. Nous avons déjà exposé les nouveaux développements qu'ils donnèrent à cette pensée. Ajoutons seulement ici qu'Irénée [3] opposait la création par le Verbe à celle que les gnostiques attribuaient à des génies inférieurs, disant que, selon l'Écriture, le Verbe était parfaitement suffisant pour cette œuvre.

La plupart des pères, entre autres Théophile d'Antioche, admirent d'après le récit des Écritures l'ouvrage des six jours et le repos du septième. Ceux d'Alexandrie, surtout Clément et Origène, à l'exemple de Philon, préférèrent interpréter allégoriquement ce récit. Le premier jour désignait la création idéale ou le plan de la création conçu dans

[1] *Pingit illicitè*, dit-il, *nubit assiduè, bis falsarius et cauterio et stylo, totus adulter et prædicationis et carnis..... A christianis convictus, ad philosophos de ecclesiâ in Academiam et Porticum recessit*, etc. (*Adv. Hermog.*, c. 1).

[2] *De opif. Dei.*

[3] Irenée, II, 2.

l'intelligence divine ; comme Philon, ils se refusaient à croire que Dieu eût eu besoin de six jours pour la création, qu'après cet ouvrage, il eût eu besoin de repos, et qu'avant la création des astres il pût y avoir eu un soir et un matin. La distinction des six jours n'était destinée, selon eux, qu'à désigner le récit nécessairement successif des diverses parties de la création, tout ne pouvant se dire à la fois ; quant au jour du repos il désignait l'ordre succédant au cahos. L'œuvre de la création étant bonne, Dieu ne pouvait la cesser, sans cesser d'être bon.

Les pères d'Alexandrie soutenaient en effet qu'admettre un temps où Dieu ne créât pas, ce serait admettre un changement dans l'Être immuable, qu'il y a donc eu éternellement d'autres mondes avant celui-ci, qu'après celui-ci il y en aura d'autres en nombre indéfini [1]. Les arguments d'Origène furent combattus par Méthodius, dans son ouvrage sur les choses créées, cité par Photius [2]. « Dieu, dit-il, est tout puissant et tout bon, lors même qu'il ne manifesterait point ces attributs dans tous ses ouvrages. Et puisqu'il a achevé de créer ce monde, et n'en a point encore créé de nouveau, il a donc pu demeurer sans en créer. Enfin, une création éternelle est une contradiction, car l'ouvrier doit nécessairement avoir précédé son ouvrage. »

Sur le but que Dieu s'est proposé en créant l'univers, tous les docteurs furent d'accord pour affirmer que ce n'était point dans son propre intérêt, que pour lui-même il n'avait nul besoin de ce monde, et la plupart reconnurent avec Platon et avec Philon que ce qui l'avait porté à le créer, c'était l'intérêt (*αἰτία*) de la créature, la bonté divine en un mot. Seulement le mot d'*ἀγαθότης* que Platon prenait dans le sens d'excellence, les pères, ainsi que Philon, le prenaient dans celui de bienveillance [3].

Mais ici l'avis des docteurs se partageait. Tandis que Tertullien considérait ce monde comme exclusivement l'apanage de l'homme, comme préparé pour lui, comme soumis à sa domination, et destiné à lui faire adorer la magnificence de Dieu dans ses œuvres, les pères d'Alexandrie, Origène en particulier, enseignaient que le monde corporel tout entier avait été formé *διὰ τὸ λογικὸν ζῶον*, c'est-à-dire dans l'intérêt de tous les

[1] Clément, *Hypotyp. ap. Photii bibl.* Origène, *De princ.*, III, 5, § 3.

[2] Photius, *Biblioth.*, Cod. 235.

[3] *Deus,* dit Irénée, *plasmavit hominem propter suam munificentiam* (*Adv. hær.*, IV, 14, 2).

êtres intelligents. Nous voyons, disait-il, ces êtres fort diversement doués, quant aux facultés et au degré de bonheur dont ils jouissent. Pouvons-nous admettre que ce soit Dieu qui ait fait ce partage inégal? Non, sans doute, il est pour cela trop sage et trop bon. Il les a créés tous égaux, tous bons, mais en même temps tous libres, et l'inégalité qu'on remarque entre eux vient uniquement de l'usage qu'ils ont fait de leur liberté dans une existence antérieure. Or, Dieu qui veut les conduire tous à la perfection et au bonheur, a formé ce monde comme une espèce d'école ou de pénitencier, où il a assigné à chacun des êtres spirituels le séjour, la place, la condition qui convenaient le mieux à son perfectionnement, et les a tous revêtus de corps en harmonie avec leur nouveau séjour[1]. De là la distinction des êtres célestes, terrestres et sous-terrestres. Quelques esprits ont été placés dans le soleil, la lune et les étoiles; ce sont eux qui dirigent les mouvements de ces corps. D'autres, que nous nommons les anges, sont occupés du gouvernement de ce bas monde, d'autres esprits sont revêtus de corps humains, et selon qu'ils s'y comportent, selon le degré de perfectionnement moral auquel ils sont parvenus, sont appelés à des destinées diverses. Il est possible même que, par analogie, Origène logeât les plus coupables ou les plus grossiers dans des corps d'animaux. C'est au moins ce dont Jérôme et Justinien l'ont accusé; mais, dans son traité contre Celse, il a repoussé ce principe qui n'était peut-être qu'une opinion de sa jeunesse. Ainsi, grâce à la création perpétuelle des mondes et aux places diverses qu'y occupent les êtres intelligents, ils peuvent tous, selon lui, moyennant un bon usage de leur liberté, réparer le mauvais usage qu'ils en auront fait dans un autre mode d'existence, et s'élever ainsi de degrés en degrés à un état supérieur[2].

Dans cette théorie, que l'Église catholique n'adopta jamais, on reconnaît plusieurs traits empruntés à la philosophie de Platon, à ses dogmes de la préexistence et de la chute des âmes. Origène prétendait pouvoir les justifier par certains exemples et certaines déclarations des Écritures, l'amour de Dieu pour Jacob de préférence à Ésaü, le mot *καταβολὴ κόσμου*[3], par lequel la création y est désignée, et qui semble indiquer la descente des âmes d'un état élevé à un état inférieur, etc.

[1] *De princ.*, I, 8, § 4.
[2] *De princ.*, II, 1 § 4.
[3] Jean, XVII, 24.

Le dogme de la Providence est étroitement lié à celui de la création. Dieu veille constamment sur son ouvrage. « Mon Père, dit Jésus, agit continuellement. » Les pères, tous d'accord sur ce dogme, l'opposaient à la destinée immuable εἱμαρμένη *(fatum)* et à l'idée abstraite de la πρόνοια, telle que l'entendaient les néo-platoniciens. Ils admettaient une providence personnelle dirigeant avec amour et sagesse le plus petit des êtres, aussi bien que l'univers tout entier. Ainsi, tandis que les païens voyaient une espèce de présomption chez l'homme à se croire l'objet de soins particuliers, lui, si chétif, comparé aux corps célestes qui pourtant sont destinés à périr, les pères considéraient plutôt l'homme comme une créature privilégiée à la conservation et au salut de laquelle le monde entier doit concourir.

Par opposition aux gnostiques, aux néo-platoniciens, et à ceux qui disaient que ce que Dieu a prévu doit arriver nécessairement, ils s'efforçaient de concilier ce dogme avec le libre arbitre de l'homme. Origène distinguait la prescience de la prédétermination, la prescience n'étant point la cause de ce qui doit arriver, mais étant elle-même déterminée par l'événement. Il rappelait les déclarations de saint Paul sur les efforts vertueux exigés de l'homme, et Irénée, lorsqu'on citait le passage où il est raconté que Dieu endurcit le cœur de Pharaon, observait que l'effet médiat est souvent représenté comme l'effet immédiat, de même qu'on dit que le soleil éblouit, quoique cet éblouissement résulte seulement des rapports de l'œil avec les rayons solaires; si l'œil souffre, c'est qu'il est trop faible pour les supporter.

Les pères s'attachaient surtout à faire ressortir les conséquences pratiques du dogme de la Providence. C'était dans ce dogme que Clément d'Alexandrie trouvait le fondement de son optimisme. Tous y rattachaient la doctrine de la Rédemption qui n'était à leurs yeux que la Providence divine en ce qui concerne le salut des âmes. « Supprimez la Providence, disait Clément, l'économie du salut n'est plus qu'un mythe. » — Tous enfin s'en prévalaient pour combattre l'indifférence morale et stimuler l'homme dans la pratique des vertus chrétiennes. « Nous appliquerions-nous, disait Athénagore, à vivre comme nous le faisons, purement et saintement, si nous n'étions persuadés que Dieu veille attentivement sur l'espèce humaine? Mais, convaincus que nous devons rendre compte de toute notre vie à Dieu, notre Créateur et celui

du monde entier, nous nous efforçons de vivre d'une manière irrépréhensible et de lui plaire en toutes choses [1].

BONS ET MAUVAIS ANGES

La doctrine des anges, qui dans la théologie israélite n'occupait que fort peu de place, s'était développée au contraire chez les juifs pendant leurs rapports avec les Perses et les Chaldéens depuis la captivité. Les angélophanies de la Genèse sont plutôt des théophanies. « Nos ancêtres, dit le Talmud, ont rapporté de Babylone les noms des anges et des mois. » D'après les rabbins Bachja et Jonathan, Dieu ne faisait rien que par leur ministère. Les juifs alexandrins en firent des puissances cosmiques analogues aux Zephiroth de la cabale et aux éons de la gnose. Le Logos en était le chef. C'est à la théologie juive postérieure au canon, plutôt qu'aux livres canoniques eux-mêmes, que les pères de l'Église empruntèrent leurs doctrines sur les anges. Ils puisèrent en particulier abondamment dans le livre d'Hénoch qu'ils regardaient comme inspiré.

Et d'abord, pour ce qui regarde les bons anges, c'était, selon Origène, un des articles fondamentaux de la croyance générale, qu'il y avait des esprits bienfaisants créés de Dieu, et qui lui servaient d'instruments pour le bonheur des hommes, quoique leur nature, ajoute-t-il, et l'époque de leur création ne fussent point définitivement connues. Quelques théologiens, en effet, au rapport de Justin Martyr, virent en eux, avec Philon, non des substances proprement dites, mais des vertus, des forces, des puissances que Dieu déploie de temps en temps pour accomplir ses desseins et qu'il retire ensuite à lui. Mais la plupart, et Justin en particulier, rejetaient cette manière de voir et considéraient les anges comme des êtres réels et doués d'une véritable personnalité [2]. C'était probablement par voie d'émanation qu'ils se les représentaient issus de l'essence divine, et Lactance cherchait d'une manière assez bizarre à distinguer cette émanation de celle qui avait donné naissance au Fils, au Logos. « Les saintes Écritures nous enseignent, dit-il [3], que le Fils est la parole de Dieu et que les autres anges de Dieu sont des esprits (*spiritus*, souffle). Or, la parole est un souffle

[1] *Legatio pro Christianis.*
[2] Justin, *Apol.* II, c. 5.
[3] Lactance, *Instit. div.*, IV, 8.

exhalé avec un son qui a une certaine signification; elle sort de la bouche, tandis que le souffle seul sort des narines. Il y a donc une grande différence entre le Fils et les autres anges; ceux-ci, purs souffles sans voix, ont été créés pour le ministère de Dieu, tandis que le Verbe, doué d'une voix, est sorti de la bouche de Dieu pour instruire les hommes. » La nature des anges était néanmoins considérée comme très relevée et leur état comme très heureux. La plupart des pères, Tertullien entre autres, leur attribuaient un corps, mais céleste et d'une substance plus éthérée que le nôtre. Clément et Origène seuls semblent quelquefois les considérer comme de purs esprits.

On les partageait en différentes classes. Origène déclare ne pas savoir où saint Paul avait puisé la distinction des anges en trônes, dominations, etc. La plupart se bornent à en distinguer les catégories mentionnées dans l'Écriture sainte, les séraphins, les chérubins, les archanges. Clément d'Alexandrie [1] parle de sept anges qui occupent le premier rang parmi tous les autres, emprunt fait probablement au livre de Tobie, dont l'auteur lui-même avait emprunté cette notion aux Perses, lesquels attribuaient à Dieu autant de ministres, d'amchaspands que leur roi avait de satrapes. — Origène, d'après la théorie que nous avons rapportée, faisait dériver les divers degrés de perfection des anges, et par là les diverses catégories dans lesquelles ils se divisaient, de l'usage différent qu'ils avaient fait de leur liberté dans une existence antérieure, Dieu les ayant originairement tous créés égaux en perfection et en bonté.

Quant à leurs fonctions, tandis qu'Athénagore, à l'instar des gnostiques, leur reconnaissait un rôle dans la création du monde, Irénée [2] et les autres pères n'attribuaient qu'à Dieu seul la création de l'univers par son Verbe, et aux anges uniquement le soin et l'organisation des détails [3]. C'était de la négligence apportée par quelques-uns d'entre eux dans l'accomplissement de leur charge qu'Athénagore faisait dériver le mal qui se trouvait dans le monde. Ils avaient aussi sous leur direction les différents peuples de la terre [4]. Cette opinion que nous trouvons enseignée par Hermas, Papias, Justin, Athénagore, Clément

[1] *Stromates*, VI, 83.
[2] Irénée, II, 2.
[3] *Encycl. relig.*, I, 314.
[4] Baumgarten-Crusius, *Dogmengesch.*, II, 196.

d'Alexandrie, Origène lui-même, tirait son origine, soit d'un passage de Daniel qui parle d'un ange des Mèdes et des Perses, soit d'un passage du Deutéronome [1] où la version des Septante, comme nous l'avons vu, appliquait aux anges de Dieu ce qui est dit du partage que Dieu fit de son héritage entre les peuples, tout en se réservant celui d'Israël.

D'autres fonctions étaient encore dévolues aux diverses catégories des anges. Origène [2] en faisait ce que Platon faisait des δαίμονες, des intermédiaires entre le ciel et la terre : Raphaël avait le soin des malades, Michel veillait au lit des mourants, Gabriel présidait aux combats. Les églises chrétiennes avaient aussi chacune leur ange particulier, selon l'idée puisée à tort dans l'Apocalypse. C'était aussi d'après l'Apocalypse qu'on leur attribuait la fonction de porter à Dieu les prières des hommes et de répandre sur eux le bien que Dieu leur destinait [3]. Ils inspiraient les bonnes pensées et donnaient la force de résister aux tentations. Ces opinions d'Origène avaient déjà été soutenues par Clément d'Alexandrie et, quoique moins expressément, par d'autres docteurs. Hermas parle d'un ange de la pénitence [4] et Tertullien d'un ange qui assiste aux prières [5].

La plupart des pères de ce temps, entre autres Hermas, Clément d'Alexandrie, Origène attribuèrent à chaque homme un ange gardien, croyance analogue à celle des génies et esprits protecteurs chez les païens [6], et quelques-uns même, outre cet ange gardien, un mauvais ange. C'est par là qu'ils expliquaient ces pensées, ces inspirations tantôt bonnes, tantôt mauvaises, qui surgissent tout à coup dans l'esprit de l'homme, sans qu'il sache en reconnaître la source, et qu'il est en conséquence disposé à rapporter à une influence invisible du dehors. Quelques paroles du Nouveau Testament semblaient autoriser une semblable croyance [7], aussi fut-elle embrassée par un grand nombre de docteurs. Outre l'ouvrage apocryphe des Testaments des douze patriarches, où il est question d'un esprit de vérité et d'un esprit d'erreur qui tous deux

[1] Deut. XXXII, 8, 9.

[2] *Hom. in Jerem.*, *in Numer.*; *cont. Cels. passim*. Voy. Münscher, l. c., t. II, p. 17.

[3] Origène, *Cont. Cels.*, V, 4-5.

[4] *Visions*, V, 7.

[5] *De Orat.*, c. 12.

[6] Une sainte persécutée est protégée par son ange contre ceux qui voulaient la déshonorer (Fleury, VI, 41).

[7] Voy. Actes, XII, 15.

agissent sur l'homme, Hermas, dans son livre du Pasteur [1], fait dire à l'ange qui se présente à lui sous la figure d'un berger : « L'homme a auprès de lui deux génies, un bon et un mauvais ange. Le premier modeste et tranquille excite l'homme à la justice et à toutes les vertus ; quand tu as de semblables sentiments, tu peux être sûr que c'est un bon génie qui te les inspire ; as-tu de mauvaises pensées, reconnais-y alors l'influence de ton mauvais génie. » Hermas jouissait d'un grand crédit dans la primitive Église et son opinion à cet égard y trouva facilement accès. Tertullien et Lactance paraissent avoir adopté ses idées. Mais aucun docteur ne fit plus d'usage de la doctrine des anges gardiens qu'Origène. Il assure que quand l'homme pèche, son bon génie s'éloigne de lui et qu'il est remis aux soins d'un génie inférieur. Au sujet de ce que dit Matthieu [2], il recherche si le bon génie est assigné à l'homme dès sa naissance ou seulement depuis son baptême, si le pécheur n'a pas dès sa naissance un mauvais ange attaché à sa personne, mais qui s'améliore en même temps que lui. Ses opinions varient à ce sujet et quelquefois il va jusqu'à dire qu'en dedans et autour de nous il y a une multitude de génies.

Cette doctrine des anges, considérés comme préposés de Dieu aux diverses parties de l'univers, et aux destinées des individus et des peuples, devait conduire insensiblement les chrétiens à se les rendre favorables par des honneurs religieux. L'Église romaine croit même pouvoir faire dater de cette époque éloignée ceux qu'elle leur rend et qu'elle justifie principalement par un passage de Justin Martyr : « Nous révérons et adorons Dieu le Père, et son Fils venu de sa part, qui nous a instruits, et l'armée des anges, » passage difficile à rendre et qui a besoin d'être lu dans l'original [3]. D'un autre côté, Athénagore dit expressément : « Nous n'adorons point les puissances (δύναμεις), mais leur maître, leur créateur. » Irénée déclare que l'Église n'invoque point les anges, qu'elle adresse ses prières au Dieu souverain et invoque le nom

[1] Hermas, *Mand.* 6.

[2] XVIII, 10.

[3] Justin Martyr, *Apol.*, I, 6 : σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα καὶ τὸν στρατὸν τῶν ἀγγέλων. Mais Neander lit στρατηγόν, le chef des anges, savoir le Saint-Esprit. D'autres font de στρατόν, ainsi que d'ἡμᾶς. un régime de διδάξαντα. Justin, en tout cas, ne semble point parler ici d'un culte habituellement rendu, mais seulement du rang éminent attribué aux anges dans la hiérarchie céleste.

de Jésus-Christ; Clément d'Alexandrie, que le vrai gnostique n'a nul besoin du secours des anges, ou plutôt qu'il est semblable aux anges et prie avec eux [1]. « Quoique les anges, dit Origène, soient quelquefois dans l'Écriture appelés dieux, on n'y trouve nulle part l'ordre de les adorer ou de les invoquer comme Dieu, eux qui ne sont que les ministres de ses bienfaits.... Nous ne connaissons point leur nature et la droite raison ne nous permet pas de les invoquer [2]. »

La croyance juive aux mauvais esprits s'était également formée sous l'influence du mazdéisme; elle fit des progrès chez les juifs depuis le milieu du IIme siècle avant Jésus-Christ, jusqu'à la ruine de Jérusalem. Pour les juifs alexandrins, les dieux païens étaient des démons. C'est dans la Sapience [3] que se rencontre la première allusion à la tentation par le serpent et à ses suites; elle ne reparaît plus chez les juifs alexandrins; elle est inconnue à Philon dont le dualisme platonicien réside dans l'opposition de l'esprit et de la matière, mais on la retrouve dans l'Apocalypse [4]. Quoi qu'il en soit, la démonologie joue dans les écrits des pères un bien plus grand rôle que dans le Nouveau Testament; ils la puisèrent en partie dans les pseudépigraphes juifs interpolés par les chrétiens, notamment dans le livre d'Hénoch. En opposition avec les manichéens et avec les gnostiques syriens, qui regardaient le diable comme le principe éternel du mal, mauvais par nature et par essence, l'Église, qui le tenait pour une créature, admettait que Dieu l'avait créé bon, mais qu'ensuite il était devenu mauvais par sa propre faute et par un abus de son libre arbitre; Athénagore, en particulier, est très exprès là-dessus, et c'est ainsi que l'Église conciliait l'existence des mauvais anges avec la bonté de Dieu. Selon les uns, c'était l'orgueil, selon d'autres, c'était l'envie contre l'homme qui avait fait tomber Satan en faute. Lactance professait sur ce point une opinion assez curieuse et assez voisine de celle de l'auteur des Clémentines ou même du parsisme, et qui, par cette raison, a été omise dans plusieurs manus-

[1] *Stromates*, VII, p. 879-83.

[2] *Cont. Cels.*, V, 4; VIII, 57-58. Le passage du même traité, VIII, 13, déclare seulement qu'il serait peut-être légitime de servir, d'honorer (θεραπεύεσθαι) les anges et les archanges. Celui que cite Huet (*1 Hom. in Ezech.*), en le supposant même authentique, ce qui est contesté, n'est qu'une apostrophe adressée à l'ange gardien. Voy. Münscher, *Dogmengesch.*, II, p. 24-25.

[3] Sapience, II, 24.

[4] Apoc., XII, 9.

crits. « Le monde que Dieu a créé devait, dit-il, être formé de la réunion des contraires; car, comme on ne connaît la lumière qu'en la comparant aux ténèbres, de même aussi, dans cette vie, on ne peut admettre le bien sans le mal. Ils sont si intimement liés ensemble que, si l'un disparaît, tous deux cessent d'exister; il en est de même de la vertu et de la richesse. Mais, comme Dieu lui-même ne pouvait donner naissance au mal, il créa deux êtres supérieurs, l'un orné de toutes ses perfections et source de tout bien, c'est le Fils de Dieu, l'autre qui, il est vrai, avait été primitivement créé bon, mais, par envie contre ce premier être, tomba et devint la source du mal: c'est le diable. Ils forment comme la main droite et la main gauche de Dieu. Ils sont en lutte perpétuelle entre eux, et c'est de cette lutte que procède le mélange du mal avec le bien [1]. »

C'était d'une tout autre manière, mais presque aussi bizarre que les pères expliquaient la chute des mauvais anges. Ici nous retrouvons l'influence de l'autorité attribuée à la version des Septante; en désignant les anges par le même mot dont elle se servait pour les enfants de Dieu (υἵοι θεοῦ), elle avait suggéré à Philon, à Josèphe, aux auteurs du livre d'Hénoch [2] et des testaments des douze patriarches, l'opinion adoptée ensuite par presque tous les pères, même par Origène et que nous avons déjà mentionnée ailleurs, que la passion de quelques anges pour les filles des hommes avait été la cause de leur chute, et que de leur union avec elles étaient nés les géants et les démons [3] qui, avec leurs pères, les anges déchus, erraient dans l'air ou sur la terre sans pouvoir jamais s'élever au ciel. Tatien considère la chute du diable comme le châtiment qu'il a encouru pour avoir séduit l'homme. Irénée place cette chute entre la création et la tentation de l'homme, et Cyprien part de là pour supposer que ce fut la jalousie de Satan, en voyant l'homme formé à l'image de Dieu, qui le fit tomber d'abord, puis chercher à perdre l'homme.

On attribuait aux démons, aussi bien qu'aux anges, un corps, mais plus subtil que le nôtre; on leur supposait aussi une pénétration de l'avenir très supérieure à la nôtre, et des mouvements si rapides qu'en un instant ils pouvaient faire le tour du monde et savoir tout ce qui s'y passait.

[1] *Instit. div.*, II, 8.
[2] Henoch, VII, 1 et suiv.
[3] Justin, *Apol.*, II, 5.

Quant à leurs fonctions, ils étaient, dans l'opinion de la plupart des pères, continuellement occupés à nuire, et c'était à eux qu'on rapportait tout le mal soit moral, soit physique. Ils cherchaient sans cesse, dit Cyprien, des complices de leur péché et des compagnons de leur misère. C'est à eux qu'on rapportait en particulier l'origine de l'idolâtrie. Affamés de la vapeur de l'encens et de la fumée des sacrifices qui étaient leur nourriture ordinaire, ils s'étaient fait adorer sur la terre comme des dieux, et dès lors ils déclaraient la guerre à tous les ennemis des fausses religions; c'étaient eux, dit Justin, qui avaient fait accuser Socrate du crime d'avoir voulu introduire de nouveaux dieux. Tous les oracles des païens et, dans le sein de l'Église, toutes les hérésies et tous les schismes étaient autant d'artifices dont ils usaient pour tromper les hommes. Les pestes, les famines étaient autant de fléaux déchaînés par eux. Les maladies mentales étaient leur ouvrage, ils s'introduisaient dans le corps des hommes, et ce n'était que par l'invocation du nom de Jésus qu'on parvenait à les en chasser ; aussi la guérison des démoniaques, opérée par les évêques et les exorcistes, était-elle une des preuves les plus frappantes de la puissance de ce nom. Il paraît cependant, d'après un passage des homélies clémentines, que certaines personnes, des médecins sans doute, expliquaient déjà physiologiquement ce genre de maladie, les attribuant soit à la bile, soit à des humeurs âcres, à la pituite, ou à l'inflammation des membranes du cerveau; aussi reprochait-on à ces médecins de détourner leurs malades de s'adresser à ceux qui les auraient guéris par la foi.

Le diable et les mauvais esprits, acharnés surtout à extirper de ce monde toute connaissance et toute adoration du vrai, Dieu étaient sans cesse occupés à solliciter l'homme à l'incrédulité et au péché. Grâce à leur nature subtile ils pénétraient dans les âmes ainsi que dans les corps. Mais comme les fidèles auraient pu s'en faire une excuse pour leurs dérèglements, les pères enseignaient que l'homme par son libre arbitre avait toujours le pouvoir de résister à la tentation ; Origène allait plus loin et déclarait[1], en opposition à quelques croyances superstitieuses, que les démons n'étaient pas seuls à entraîner l'homme au mal, mais qu'il y était souvent sollicité par ses propres passions. Il ajoutait que Dieu ne l'exposait jamais à aucune tentation qu'il n'eût le

[1] Voy. Hagenb., 152-6. Münscher, II, 36.

pouvoir de vaincre, qu'ainsi ses chutes doivent toujours lui être imputées. Enfin il avançait une idée encourageante pour le chrétien dans la lutte qu'il avait à soutenir contre les démons : c'est que parmi leurs nombreuses cohortes, dont les uns l'entraînaient à l'avarice, les autres à l'impureté, d'autres à l'orgueil, etc., si l'un de ces mauvais esprits était repoussé par l'homme qu'il essayait de séduire, il était précipité dans l'abîme et devenait ainsi incapable de nuire à personne. De cette manière chaque victoire remportée sur les démons en diminuait le nombre et facilitait ainsi la conversion des païens.

En punition de leurs crimes, et des tentations auxquelles ils exposaient les hommes, les démons étaient réservés à des peines futures. Les opinions des pères étaient partagées sur ce sujet; ils paraissent cependant s'accorder généralement à fixer l'époque du jugement dernier comme celle où les démons recevraient leur châtiment, ajoutant qu'en attendant ils étaient tourmentés à la vue du bonheur de ceux qui échappaient à leurs piéges; mais leur condamnation n'était pas d'égale durée aux yeux des pères. Les latins la déclaraient éternelle ainsi que les souffrances des damnés. Les grecs, entre autres Justin, Clément, Origène, admettaient pour le diable lui-même la possibilité de se convertir en faisant un meilleur usage de la liberté qui lui était laissée, et par là d'améliorer son sort. Justin reconnaît en effet que des peines éternelles sont dénoncées dans l'Écriture contre quelques hommes et quelques anges déchus, parce que Dieu a prévu leur persévérance dans le mal ; mais il ajoute que la miséricorde divine est toujours ouverte au repentir [1]. Le diable lui-même, dit Clément, en vertu de son libre arbitre peut se corriger [2]. Enfin Origène fidèle, même à l'égard de Satan, aux principes que nous lui verrons plus tard professer sur la réintégration et la réunion finale de toutes les intelligences en Dieu, admet comme possible la réconciliation des démons avec l'Être suprême [3].

L'HOMME

De même qu'entre Dieu et le monde les judéo-alexandrins admet-

[1] Justin, *Dialog. cum Tryph.*
[2] *Stromates*, I.
[3] Origène, *De princ.* I, 6, § 3; III, 6, § 5-6.

taient comme intermédiaire le λόγος, ils admettaient, ainsi que Platon, et les pères d'Alexandrie admirent avec eux chez l'homme, entre le principe spirituel et le principe matériel, un troisième élément, principe de la vie organique la ψυχή entre le πνεῦμα et le σῶμα. Cette triplicité avait été également admise par saint Paul[1] et par l'auteur de l'épître aux Hébreux[2]. Selon Origène, le πνεῦμα est le λόγος qui s'est communiqué à la nature humaine. Quand l'âme se plonge dans le mal, l'esprit se sépare d'elle et l'abandonne entièrement au moment de la mort, tandis que chez les justes l'âme entre avec l'esprit dans le royaume céleste. Justin admettait de même ce triple élément. « Le corps, dit-il, est le domicile de l'âme ; l'âme est celui de l'esprit. »

Tertullien et Lactance au contraire nièrent cette distinction entre l'âme et l'esprit. « On distingue, dit le premier, l'âme rationnelle et l'âme irrationnelle. Nous le voulons bien, mais ce n'est pas la nature qui l'a ainsi établi. La partie irrationnelle de l'âme, ce sont les mauvais instincts que lui inspire l'esprit tentateur. » Les pères de l'école réaliste pour la plupart allaient encore plus loin. Ils ne voulaient pas même admettre que l'âme fût un esprit pur. Irénée la désigne, il est vrai, comme incorporelle, mais seulement en comparaison de notre corps mortel, et distingue entre l'âme qu'il regarde comme un souffle et l'esprit qu'il regarde comme simple et nullement composé. Il attribue aux âmes une forme pareille à celle du corps et la compare à cet égard à l'eau qui se moule sur le vase où on l'a versée. C'est d'après le même principe qu'Arnobe nie la nature simple de l'âme et lui attribue « *corporalem soliditatem.* Mais aucun père de l'Église n'a été sur ce sujet aussi exprès que Tertullien. « Je définis l'âme, dit-il, une substance, née du souffle de Dieu, immortelle, corporelle[3]. » Il combat avec véhémence les philosophes qui ont nié ou paru nier cette corporalité. Sans elle, affirme-t-il, elle serait incapable de souffrir[4]. Il insiste à ce propos sur la parabole du mauvais riche et de Lazare. Lazare, nous dit-il, est représenté, après la séparation de son corps mortel, comme transporté dans le sein d'Abraham, et le mauvais riche le supplie de tremper dans l'eau le bout de son doigt pour lui rafraîchir la langue. L'âme du

[1] 1 Thess., V, 23.
[2] IV, 12.
[3] *De anima*, c. 22.
[4] *Nec patitur, nec habet per quod pati possit.*

mauvais riche était donc corporelle, puisque c'est elle qui souffrait dans l'*inferus*[1]. Tertullien cite aussi comme une preuve irrécusable le témoignage d'une prophétesse montaniste[2] qui vit en extase les âmes sous une forme humaine d'une couleur claire et aérienne. Il est vrai, ajoute-t-il, que, pour les yeux du corps, l'âme est invisible, mais quand saint Jean fut ravi en esprit, il vit effectivement les âmes des martyrs. — « L'âme est un souffle de Dieu et quand Dieu la souffla dans le corps d'Adam, elle prit la forme de celui-ci. A mesure que le corps croît, elle s'étend elle-même pour en remplir la capacité. Elle a les mêmes membres que le corps, et ce sont ceux qui servent à l'homme dans les songes pour voir et pour entendre..... tandis que les autres sont en repos. Du reste elle en diffère essentiellement en ce qu'elle est indivisible et indissoluble. »

De telles notions parurent bien grossières aux pères idéalistes. Origène en particulier s'efforça de les combattre. « Je demanderai, dit-il[3], à ceux qui font l'âme corporelle, comment dans cette supposition elle serait capable de contempler les choses invisibles, de comprendre les choses incorporelles et les dogmes divins. » Par la même raison que les sens extérieurs destinés à juger les choses corporelles sont corporels eux-mêmes, l'âme faite pour connaître les objets plus relevés ne doit avoir rien de corporel, et c'est dans cette nature purement spirituelle de l'âme qu'il fait consister la ressemblance de l'homme avec Dieu. Méthodius, le constant adversaire d'Origène, se rangea sur ce sujet à l'opinion de Tertullien.

Les pères ne se divisèrent pas moins sur la question de l'origine de l'âme. Tous en faisaient sans doute une créature de Dieu, et se distinguaient ainsi des gnostiques qui voyaient en elle une émanation. Mais de quelle manière Dieu la faisait-il arriver à l'existence dans ce monde ? C'est sur quoi, disait Origène, l'Église n'a rien de défini[4]. Trois opinions principales se produisirent à cet égard.

Tertullien, conséquent avec les principes que nous venons de lui voir émettre, soutenait que les âmes se propagent en même temps que les

[1] *Dolet apud inferos anima cujusdam..... Incorporalitas enim nihil patitur, non habens per quod pati possit, aut si habet, hoc erit corpus* (Tertullien, *De anima*, c. 7).

[2] Ibid. c. 9.

[3] *De princip.*, I, 1, 7.

[4] Origène, *De princ. proœm.*, c. 8.

corps[1] et proviennent toutes de l'âme que Dieu a soufflée en Adam. Dans le même instant qu'un corps naît d'un autre corps, une âme naît d'une autre âme: *Vitam a conceptu agnoscimus, quia animam a conceptu vindicamus;* et il cite en preuve les ressemblances de caractère entre les parents et les enfants. « L'expérience nous apprend, dit-il, que les enfants vivent et se meuvent dès avant leur naissance; c'est ce que l'Écriture sainte confirme au sujet de Jacob et d'Ésaü, comme au sujet de Jean-Baptiste. Les âmes des enfants se forment dans le sein de leurs mères. » — Tertullien, cependant, paraît (à l'exception peut-être de Cyprien) avoir été seul de cette opinion, connue sous le nom de *traducianisme*[2].

L'école d'Alexandrie admit en général l'opinion opposée, que Tertullien avait expressément combattue, celle de la *préexistence des âmes.* Elle la tenait de Platon, à qui Philon, les esséniens et un grand nombre de gnostiques l'avaient empruntée. Si quelques-uns sont en doute quant à l'opinion de Clément d'Alexandrie, et plus encore quant à celle de Justin, Origène[3], tout au moins, se montra partisan déclaré d'un système qui cadrait avec l'ensemble de ses idées sur la création, sur la liberté de l'homme, et auquel il attachait un grand prix, comme fortifiant le dogme de l'immortalité de l'âme, puis aussi comme expliquant l'origine du péché, l'inégalité des conditions humaines, enfin la possibilité de l'union passagère d'une substance aussi excellente que celle de l'âme, à une substance aussi frêle que celle du corps. Pierius, disciple d'Origène, professa les mêmes sentiments, et Pamphile de Césarée s'attacha à les justifier chez son maître.

Enfin un troisième système, représenté par Lactance, fut celui du *créatianisme,* qui enseignait que Dieu créait une âme pour chaque nouveau corps qui était appelé à l'existence. *Ferendarum animarum ratio,*

[1] *De anim.*, c. 19.

[2] Tertullien, *De anim.*, c. 25. *Audacibus..... qui præsumunt non in utero concipi animam, nec cum carnis figulatione compingi,... sed effuso jam partu nondum vivo infanti extrinsecus imprimi* (c. 26). *Exinde vita quo anima... Etsi duas species confitebimur seminis, corporalem et animalem, indiscretas tamen vindicamus, et hoc modo contemporales ejusdemque momenti* (c. 27). *Denique ut adhuc verecundia magis pericliter quam probatione in illo ipso voluptatis ultimæ æstu, quo genitale virus expellitur, nonne aliquid de animâ sentimus exire?... Hoc erit semen animale protinus ex animæ distillatione, sicut et virus illud corporale semen in carnis defæcatione.*

[3] *De princ.*, II, 11, 4; III, 1, 13.

disait-il, *uni Deo subjacet. Nec putari pater debet, qui transfudisse aut inspirasse animam de suâ nullo modo sentit*[1].

L'Église tout entière admettait avec l'Écriture que l'homme est formé à l'image de Dieu. Mais en quoi cette image consistait-elle ? Quelques-uns pensaient que le corps même de l'homme portait l'empreinte divine. Irénée et Tertullien, distinguant entre l'*image* et la *ressemblance*, rapportaient l'image au corps, la ressemblance à l'âme, savoir aux qualités morales, la liberté, la raison, l'immortalité, la félicité qui s'y trouvaient liées. D'autres les considéraient plutôt l'une et l'autre comme l'attribut essentiel du principe spirituel dans l'homme, appliquant le mot *image* aux qualités intellectuelles et morales innées dans l'homme, le mot *ressemblance* à celles qu'il acquiert de lui-même (Clément et Origène).

En tous cas, les traits principaux de l'image de Dieu dans l'homme étaient l'immortalité et la liberté. Quant au premier, plusieurs pères, il est vrai, Justin, Tatien, Théophile, soutinrent que l'âme n'était point immortelle de sa nature, mais que son immortalité lui venait d'un don particulier de Dieu. « Les âmes ne sont point immortelles, dit le vieillard que Justin fait parler dans le dialogue avec Tryphon, et auquel il prête vraisemblablement ses propres idées[2]..... Car, si elles étaient immortelles, elles n'auraient point eu non plus de commencement. Je ne veux point dire par là que toutes les âmes meurent, ce serait un système trop commode pour les méchants. Les âmes des justes demeurent dans un séjour de félicité, celles des méchants, au contraire, dans un séjour de malheur, en attendant le jugement; alors Dieu accorde l'immortalité à celles qu'il en juge dignes, et les autres, au contraire, sont tourmentées tout le temps qu'il plaît à Dieu de les soumettre à ces tourments. »

Théophile d'Antioche prétendait donc[3] que Dieu n'avait créé l'homme ni mortel, ni immortel, mais susceptible de l'un ou de l'autre état[4], afin de pouvoir, par l'observation des lois divines, obtenir l'immortalité pour sa récompense. Arnobe et Lactance adoptèrent le même sentiment[5].

Irénée et Tertullien, au contraire, bien que ce dernier supposât l'âme

[1] Lactance, *De opific. Dei*, c. 19.
[2] *Dial. c. Tryph.*, 4.
[3] *Ad. Autol.*, II, p. 184.
[4] δεκτικὸν ἀμφοτέρων.
[5] Arnobe, *Adv. Gent.*, II. Lactance, *Instit. div.*, VII, 5.

matérielle, la déclarèrent tous deux immortelle comme Dieu, par nature et par essence. Origène s'exprima dans le même sens, mais d'une manière encore plus positive. Il dit que l'âme, en vertu de sa ressemblance avec Dieu et les esprits célestes, doit être immortelle comme eux; il considérait comme un blasphème, de supposer périssable cette âme capable de connaître et d'adorer Dieu. Ailleurs, il fait valoir les divers arguments déjà avancés par les principaux philosophes, savoir l'instinct, le besoin d'immortalité imprimé dans nos âmes, la ferme espérance qu'elle conçoit de s'élever, après qu'elle aura dépouillé son enveloppe terrestre, à une plus haute perfection, à un plus haut degré de félicité, en avançant dans la connaissance de Dieu, en entrant avec lui dans une union plus intime[1]. Sur cette question de l'immortalité de l'âme, Origène, vers l'an 248, se trouva en lutte avec quelques docteurs chrétiens d'Arabie, désignés par Jean Damascène sous le nom de « Thnétopsychiques. » Ils prétendaient que l'âme, inséparablement attachée au corps, partageait son sort, mourait avec lui et ne devait se réveiller avec lui que pour subir le dernier jugement. Origène parvint à les tirer de cette erreur.

Le second trait de ressemblance de l'âme avec Dieu était le libre arbitre. Tous les docteurs de l'Église primitive, sans exception, attribuaient à l'âme cette prérogative. C'est ce qu'atteste Origène dans la préface de son livre des Principes. « C'est un des articles de foi dans l'Église, dit-il, que toute âme possède son franc et libre arbitre. Nous ne sommes soumis à aucune nécessité capable de nous contraindre au mal ou au bien. Il est sans doute des forces qui nous sollicitent à l'un et à l'autre, mais sans pouvoir nous y déterminer nécessairement. » On attachait une grande importance à ce principe qu'on opposait à diverses classes de gnostiques. Aussi, non seulement Origène et ses disciples, non seulement ceux de l'école modérée comme Théophile, mais encore ceux de l'école réaliste, Irénée, Tertullien, Novatien, Lactance sont unanimes sur ce point. C'est là-dessus qu'Irénée fonde la responsabilité de l'homme, son aptitude à mériter des punitions ou des récompenses, et la légitimité des exhortations qu'on lui adresse et des défenses qu'on lui intime[2]. Tertullien dit aussi expressément :

[1] *De princ.*, II, 11.
[2] Irénée, *Cont. hær.*, IV, 37.

« L'homme a aujourd'hui la même liberté qu'avait Adam pour résister au démon[1]. »

Quant à la difficulté d'accorder le libre arbitre de l'homme avec la prescience de Dieu, Origène non seulement la comprenait, mais s'efforça de la résoudre[2]. « Dieu, dit-il, prévoit, il est vrai, les libres actions des hommes par leur lien avec les causes qui les déterminent; on ne peut cependant le regarder comme l'auteur dirigeant de ces actions: on ne peut dire que sa prescience les ait rendues nécessaires. La connaissance du caractère d'un homme vous fait prévoir d'avance si tel voyage qu'il entreprend doit ou non lui réussir; nul ne songera pour cela à vous imputer son bon ou son mauvais succès. La prévoyance n'est point la cause des événements. C'est parce qu'ils doivent arriver qu'ils sont prévus. »

Sur les rapports du libre arbitre de l'homme et de la grâce divine, les pères étaient unanimes à reconnaître la nécessité de leur concours dans l'œuvre de la sanctification. Mais, en général, les pères d'orient insistaient principalement sur l'action du libre arbitre, et Origène explique dans ce sens les passages de l'Écriture qui semblent donner lieu à l'idée d'une contrainte irrésistible exercée sur l'homme, soit pour le bien, soit pour le mal. Dans l'Église d'occident, au contraire, la croyance au pouvoir de la grâce divine était plus accentuée, si l'on excepte toutefois Arnobe et Lactance, qui s'expriment à peu près comme les pères d'orient. Tertullien, dans son traité de l'âme (c. 21), subordonne expressément au pouvoir de la grâce celui du libre arbitre. Cyprien[3] semble rapporter à la seule grâce de Dieu le changement moral qui s'est opéré en lui depuis son baptême.

LE PÉCHÉ

A la question du libre arbitre de l'homme se lie étroitement celle de l'origine du péché qui devait, dès le IVme siècle, donner lieu à de si longues et si vives controverses, et sur laquelle il est d'autant plus important de connaître les opinions des pères les plus anciens. Or, chez les pères apostoliques, nous ne trouvons à cet égard que des définitions

[1] Tertullien, *Adv. Marc.*, II, 8.
[2] Origène, *Cont. Cels.*, II, 20, ss.
[3] Cyprien, *Ep. ad Don.*

générales et peu précises. Sur ce point, ainsi que sur beaucoup d'autres, les recherches théologiques ne commencèrent à se porter que depuis le milieu du IIme siècle, et d'abord dans l'Église d'orient.

Relativement au péché du premier homme, la plupart des pères, prenant à la lettre le récit de la Genèse, admirent qu'Adam, en vertu de son libre arbitre, eût été capable de respecter le commandement de Dieu, mais qu'il succomba, par faiblesse et par orgueil, aux séductions du serpent qui, selon l'Apocalypse [1], n'était autre que Satan. C'est lui, disent-ils, qui tout à la fois l'enlaça par les charmes d'Ève et l'éblouit par cette promesse : « Vous serez comme des dieux. » Justin voit donc dans le péché d'Adam plus qu'une désobéissance : il y voit un acte d'idolâtrie de soi-même et un lâche consentement aux projets de Satan pour l'introduction de l'idolâtrie dans ce monde.

Quant aux suites du péché d'Adam, c'était, selon les pères apologistes, dans les deux traits principaux de sa ressemblance originelle avec Dieu qu'Adam avait souffert, ainsi que sa race.

1° Donc, selon Irénée, Tertullien, Cyprien, Théophile d'Antioche, Adam, créé immortel, était devenu mortel après son péché et avait transmis sa mortalité à toute l'espèce humaine, quoique, selon Théophile, chacun de ses descendants pût, par sa propre obéissance, recouvrer ses droits à l'immortalité. Quant aux pères alexandrins, la mort corporelle n'était, selon eux, ni pour Adam ni pour sa postérité un héritage de sa chute. C'était une conséquence de la naissance elle-même et, selon Origène, un bienfait plutôt qu'un châtiment. C'était une mort spirituelle qu'Adam avait encourue dès cette vie même et qui consistait dans la séparation de l'âme d'avec Dieu.

2° Selon l'école réaliste, Adam, doué originellement du libre arbitre, avait par suite de son péché perdu la plus belle part de cette prérogative. Par le mauvais usage qu'il en avait fait, il était devenu plus exposé aux pièges des démons, et cette faiblesse s'était communiquée de même à sa postérité, sans néanmoins qu'il s'ensuivît pour elle une corruption totale, une incapacité absolue de résister au mal.

Les autres pères apologistes furent loin d'attribuer à la faute d'Adam une telle influence sur sa postérité, et affirmèrent beaucoup plus expressément la persistance du libre arbitre en l'homme depuis la chute.

[1] XII, 9.

C'est en vain qu'on a cru trouver dans Justin Martyr l'indice d'une opinion contraire. Dans le passage qu'on cite à cette occasion [1], il fait dériver la dégénération des mœurs non de la naissance, mais de l'éducation et, pour leur amélioration, compte sur le libre arbitre. « La nature de l'homme, dit-il ailleurs, est d'être capable de vice et de vertu, afin de pouvoir mériter ou louange ou blâme. » Athénagore fait procéder aussi nos péchés des séductions des malins esprits et de notre libre arbitre qui y cède.

Les pères alexandrins furent bien plus exprès encore sur la responsabilité que chaque homme, en vertu de son libre arbitre, a dans ses propres péchés : « Le péché, dit Clément, est une injustice volontaire. » Il applique le passage « Nous étions enfants de colère, » non point au genre humain en général, mais aux païens victimes de leur ignorance et de leur corruption. Il est vrai que, dans son *Pédagogue*, il représente le péché comme implanté dans la nature humaine, mais c'est une expression qu'on a trop pressée et qui chez lui désigne simplement l'empire général du péché sur le genre humain. Encore moins faudrait-il se méprendre sur le sens de quelques déclarations d'Origène, lorsque, par exemple, il cite le Psalmiste [2] : « J'étais pécheur même avant que de naître, » et le passage de Job, où il est dit que nous sommes tous nés enclins au péché, et que personne n'est exempt de péché, ne vécut-il qu'un jour, à cause du mystère de la naissance. Pour peu qu'on se rappelle l'ensemble de la doctrine d'Origène, on reconnaît bientôt que l'inclination au péché dont il parle n'est point une suite du péché d'Adam, mais de la disposition que nous rapportons de notre existence dans un monde antérieur, et de l'usage que nous y avons fait de notre liberté. Tout homme, selon lui, vient au monde avec les penchants qu'il a contractés et les péchés dont il s'est souillé dans une autre existence, et qui ont nécessité son union avec un corps [3]. C'est donc une tache individuelle et non un vice héréditaire que, selon lui, l'homme apporte en ce monde. Quant au passage de l'épître aux Romains (V, 12), il y interprète le ἐφ'ᾧ par ὅτι et fait dériver la propagation du péché d'Adam, des leçons et des exemples que les enfants reçoivent de parents vicieux. Il ne veut point non plus qu'à l'exemple des gnostiques, on fasse pro-

[1] *Apol.* I, 12.
[2] Ps. LI et LVIII, 4.
[3] Origène, *De princ.*, I, 4.

céder le péché de la constitution du corps, ni enfin qu'on s'exagère l'influence des embûches du diable. Ce sont les passions de l'homme qui, lorsqu'il y cède, donnent prise à l'action du diable, lequel fortifie encore les tentations sans que l'homme perde jamais la faculté d'y résister. En vertu de tels principes, Origène ne voyait dans le récit de la tentation et de la chute du premier homme qu'un récit symbolique. Adam était pour lui le type de l'homme en général, que Dieu a créé immortel, mais que ses péchés rabaissent à une condition inférieure. Il est inutile d'ajouter que, dans l'exposé de ces idées, Origène trouva un adversaire acharné dans Méthodius de Tyr.

De tous les pères de l'école réaliste, ceux qui, sur ce point de doctrine, se montrèrent les plus opposés à ceux d'Alexandrie et s'attachèrent le plus à faire ressortir le lien entre la chute d'Adam et la présence actuelle du mal dans l'humanité, furent les docteurs de l'Afrique latine. C'est là que Tertullien était naturellement conduit par sa théorie du traducianisme. L'âme de chaque homme procédant, selon lui, de celle d'Adam, participait à sa corruption ainsi qu'à sa mortalité : *Tradux animæ, tradux peccati. In mortem datus,* disait-il d'Adam, *de suo semine infectum genus*[1], *damnationis suæ traducem fecit.* L'âme, outre qu'elle est soumise à l'influence de l'esprit malin, apporte en naissant *ex originis vitio* une corruption qui devient en elle une seconde nature, *malum quoddam naturale, Diabolo captante naturam quam ipse jam infecit delicti semine illato.*

C'est donc Tertullien qui, le premier, a introduit dans l'Église la doctrine d'une corruption héréditaire. Mais remarquons, en premier lieu, qu'il s'exprime parfois d'une manière peu conséquente avec cette doctrine, lorsque, par exemple, il semble attribuer la disposition pécheresse de l'âme à son union avec le corps (*ex carnis societate*), ailleurs aux sortilèges et aux opérations magiques auxquelles on avait recours pour les femmes enceintes et qui mettaient, dit-il, l'âme des enfants sous l'influence des démons[2]. Mais cette source de corruption n'existait, il est vrai, que pour les enfants des parents païens. Quant à ceux de parents chrétiens, il semble quelquefois les regarder comme exempts de souillure, *tam ex seminis prærogativâ qamm ex institutionis disciplinâ,*

[1] Tert., *De testim. anim.*, c. 3.
[2] *De anim.*, c. 39.

en sorte qu'il part de là, comme on l'a vu, pour combattre le pédobaptisme et va jusqu'à admettre que le baptême, en tout cas, interrompt la communication de la souillure contractée en Adam. « Toute âme, dit-il, demeure sous l'influence d'Adam jusqu'à ce qu'elle soit enrôlée sous la bannière de Christ, souillée jusque-là, et pécheresse en tant que souillée. »

Remarquons en second lieu que Tertullien, en admettant la souillure que les hommes héritent d'Adam, n'a jamais admis que le péché même qu'il avait commis leur fût imputé. Ce qu'il appelle le *vitium originis* ne doit point être confondu avec ce qu'on appela plus tard le péché originel, c'est-à-dire le propre péché d'Adam dont chaque homme était responsable dès avant sa naissance. La corruption héréditaire elle-même n'entraînait point, selon Tertullien, pour la postérité d'Adam l'incapacité absolue de tout bien, ni la perte absolue du libre arbitre, ni une corruption qui eût éteint en l'homme tous germes de bons penchants. Selon lui, les païens eux-mêmes ont su rendre témoignage aux vérités que proclame le christianisme. « La corruption de la nature, dit-il, est une seconde nature ayant son père, son Dieu, » savoir l'auteur de sa corruption. Mais elle ne détruit point dans l'âme le bien, ce principe vraiment divin et naturel que Dieu y a mis primitivement, qui peut s'obscurcir, il est vrai, parce qu'il n'est point Dieu, mais non s'éteindre parce qu'il vient de lui...... Dans les plus méchants, il reste toujours quelque chose de bon, comme il y a un mélange de mal chez les meilleurs; car Dieu seul est sans péché, et comme homme Christ seul est sans péché, parce qu'il est en même temps Dieu. La divinité de l'âme et sa bonté primitive se trahissent dans ces exclamations involontaires : Dieu est bon, Dieu le voit, etc. En un mot, point d'âme sans quelque faute, comme aussi point d'âme sans quelque germe de bien[1]. »

Parmi les docteurs de l'Église latine, Cyprien, disciple de Tertullien, est le seul qui paraisse lui avoir emprunté ses sentiments sur l'influence du péché du premier homme. Il semble au moins les reproduire dans le passage où il parle de Jésus, comme « venu dans le monde pour guérir les blessures d'Adam et les morsures du serpent, notre ancien ennemi. » Mais ailleurs, c'est dans l'union de l'âme avec le corps, ailleurs, dans la force des habitudes contractées qu'il montre la source de

[1] *De anim.*, c. 41.

notre disposition au péché. Ailleurs encore l'assujettissement à la mort lui paraît la seule conséquence funeste du péché d'Adam pour sa postérité, en sorte qu'il soutient, comme Tertullien, l'innocence de l'enfant qui vient de naître. Arnobe supposait les âmes produites non par le Dieu suprême, mais par un esprit inférieur, et c'est de là qu'il faisait provenir leur fragilité. Lactance la rapportait à l'influence du corps.

LA RÉDEMPTION.

Quelles que fussent, selon les anciens pères, l'origine et l'étendue de la misère spirituelle de l'homme, ce mal, du consentement de tous, était assez général et assez grave par lui-même et par ses suites, pour que l'humanité eût un besoin pressant d'en être affranchie. Ce bienfait, c'était Jésus qui le lui avait apporté. De quelle manière, par quels moyens avait-il sauvé l'espèce humaine? En particulier, quel avait été le rôle de sa mort dans l'œuvre de la rédemption? Là-dessus l'Église n'avait point de doctrine fixement arrêtée. Diverses opinions avaient cours parmi ses théologiens : chacun, selon les résultats de son expérience chrétienne, selon le sens et la valeur relative qu'il donnait aux nombreuses déclarations de l'Écriture, s'énonçait diversement sur les bases, le mode, les conditions du salut. Irénée, en posant cette question : Pourquoi le Logos s'est-il incarné et a-t-il souffert? la met au nombre de celles qui ne sont point du ressort de la foi générale et sur lesquelles chaque docteur peut se livrer sans entraves à ses propres méditations. Origène ne cite de même aucun principe général et irréfragable admis dans l'Église, que celui de la réalité de l'incarnation, des souffrances et de la mort de Jésus, affirmée en opposition avec le docétisme des gnostiques. Devant cette absence d'une opinion fixe et généralement adoptée, tout ce que nous pouvons faire, c'est d'énumérer les sentiments les plus accrédités à cette époque sur la nature de la rédemption par Jésus-Christ, en d'autres termes les bienfaits dans lesquels on la faisait principalement consister.

Le premier but de la venue de Jésus, le premier fruit de son œuvre rédemptrice, signalé par les anciens pères, c'est celui que lui-même annonçait avant tout, lorsqu'il se présentait comme venant délivrer les âmes de l'empire de l'erreur et du péché, lorsqu'il se désignait comme « le chemin, la vérité, la vie, » comme celui par qui seul on pouvait

aller à son Père, comme le berger qui va chercher la brebis égarée, comme celui qui vient sauver ce qui était perdu, appeler les hommes à la repentance, les introduire dans le royaume des cieux par le chemin de la conversion.

Ce but de Jésus, si fréquemment rappelé par ses apôtres[1], est celui sur lequel paraissent avoir surtout insisté les pères apologistes grecs, si ce n'est qu'ils font ressortir davantage son caractère de docteur qui, dans leur esprit, se liait étroitement au titre de Logos, de Parole de Dieu. Amenés à l'Évangile par des besoins de vérité, de sainteté qu'avait fait naître en eux la philosophie platonicienne, mais qu'elle n'avait qu'incomplètement satisfaits, ils voyaient avant tout en Jésus le révélateur et le régénérateur venu dans le monde pour éclairer et sanctifier les âmes, et les tirer de ce gouffre de ténèbres et de corruption où elles étaient plongées; ils le vénéraient comme celui qui est venu donner au monde une loi nouvelle et plus complète, destinée à remplacer la loi imparfaite des juifs et à n'être jamais abolie, et dans les deux passages de son apologie, où Justin expose la croyance à la Trinité, il assigne pour principal et même pour unique but de la venue du Fils, celui d'instruire les hommes des vérités divines. « Nous adorons le Père et le Fils, qui est venu de sa part nous enseigner ces choses, qui en est devenu pour nous le docteur, et qui a été engendré pour cela[2]. »

Clément d'Alexandrie[3] voit de même en Jésus la sagesse divine elle-même, le docteur, le pédagogue céleste venu pour éclairer nos âmes trop faibles par elles-mêmes pour parvenir à la véritable science et nous mettre en possession des merveilleux secours de la Providence, et qui s'est revêtu de la forme humaine pour prouver aux hommes qu'ils sont capables d'accomplir les commandements de Dieu. — La mort de Christ est avant tout considérée par Clément comme un modèle de vertu divine[4].

Origène, s'appuyant sur cette parole de Jésus : « Je suis la vérité, » déclare dès le début de son livre *des Principes* que la science qui engage les hommes à mener une vie innocente et heureuse ne se trouve que dans

[1] Luc XIX, 10; Act. V, 31; Tit. II, 11; 1 Pier. I, 18-21.
[2] *Apol.* I, c. 6, 13, καὶ εἰς τοῦτο γεννηθέντα.
[3] Clément, *Stromates*, V, 6; *Pæd.*, I, 7.
[4] Ibid., II, 4-14.

les paroles et la doctrine de Christ, ou plutôt du Verbe qui parlait par les prophètes, même avant de s'être incarné en Christ, et qui, après son ascension, a continué à nous instruire par les apôtres. Dans son ouvrage contre Celse [1], il représente de même Jésus comme le Verbe incarné pour révéler la vérité, et ses souffrances et sa mort comme destinées à constater sa mission révélatrice et la vérité de ses enseignements. Aussi compare-t-il sa mort à celle des martyrs [2], à celle des patriotes mourant pour défendre leur pays, et même à celle de Socrate, et fait-il ressortir l'efficace de cette mort pour la propagation de sa doctrine, et ailleurs encore, dans son Commentaire sur l'épître aux Romains, où il insiste sur la réconciliation des hommes avec Dieu par le sang de Christ, il la fait consister en ce que Jésus a donné aux hommes l'exemple de résister au péché jusqu'à la mort.

Ce ne sont pas seulement les docteurs d'une tendance idéaliste qui envisagent la rédemption par Christ sous ce point de vue. Clément Romain parle de l'efficace de sa mort, tantôt comme d'un exemple d'humilité, tantôt comme d'une preuve d'amour qui excite le pécheur à la conversion. Irénée, dans certains passages, y donne tant d'importance qu'il semble au premier coup-d'œil exclure tous les autres. « Si les anciens philosophes païens, dit-il [3], eussent déjà connu la vérité, la venue du Sauveur dans ce monde aurait été inutile. Car pourquoi serait-il venu si les vérités qu'il venait nous révéler eussent été déjà connues ? — Qui pouvait nous enseigner les choses du Père, sinon sa propre Parole ? Nous ne pouvions apprendre qu'en voyant agir et en écoutant parler notre Maître, afin qu'imitateurs de ses œuvres et observateurs de ses préceptes, nous eussions communion avec lui [4]. » Tertullien représente aussi fréquemment Jésus comme le docteur céleste par lequel Dieu nous est révélé, comme l'auteur d'une nouvelle loi, comme notre modèle dans sa vie et dans ses souffrances [5]. Quant à Lactance, dans tous les passages où il parle de la rédemption par Jésus, il ne paraît pas l'avoir envisagé sous un autre point de vue « que celui de docteur et de modèle [6]. » « Il a pris un corps, dit-il entre autres, afin

[1] Origène, *Cont. Cels.*, II.
[2] Ibid., II, 17.
[3] Irénée, *Cont. hær.*, II, 14, 7; IV, 22.
[4] Ibid., V, 1.
[5] Tertullien, *Apol.*, c. 21; *De præscr. hær.*, c. 13; *De orat.*, etc.
[6] Lactance, *Instit. div.*, IV, 13, 14, 23-25.

que l'homme qu'il était venu instruire reçût de lui des exemples et des encouragements à la vertu. »

Enfin, ce qui prouve par-dessus tout le prix que les chrétiens attachaient alors à ce bienfait de la venue de Jésus, ce sont les allusions qu'ils y font dans les circonstances les plus solennelles, le cri de reconnaissance que leur arrache à l'heure de la mort, à l'heure même du martyre, la pensée d'avoir été conduits par Jésus à la connaissance du vrai Dieu. « Seigneur Dieu, s'écrie Polycarpe au moment de monter sur le bûcher [1], Père de toutes choses, Père de ton bien-aimé fils, Jésus-Christ, par qui tu nous as appris à te connaître, je te bénis de m'avoir appelé à cette heure et jugé digne de prendre part au calice des souffrances de ton Christ. »

Jésus ne pouvait considérer son message de salut comme accompli tant que sa voix ne se serait pas fait entendre solennellement dans Jérusalem. Or, il savait ce qui l'y attendait de la part des pharisiens et des chefs de la nation. Il savait que cette Jérusalem qui tuait les prophètes et lapidait les envoyés de Dieu, n'épargnerait pas le dernier et le plus grand de tous, celui qui s'appelait le Fils bien-aimé du Père. « Il fallait donc, » comme il l'annonçait à ses disciples, « qu'il montât à Jérusalem et il fallait qu'il y souffrît beaucoup de la part des sacrificateurs et des scribes et qu'il y fût mis à mort. » Mais cette mort qu'il se préparait à affronter attesterait d'autant mieux la foi inébranlable qu'il avait en sa mission, le prix immense qu'il y attachait et son amour pour ses frères qui en étaient l'objet ; car, « quel plus grand amour que celui du berger qui donne sa vie pour ses brebis ? » L'exemple de sa mort, enfin, en mettant le sceau à cette carrière de dévouement, compléterait pour ses disciples l'exemple de sa vie et les enseignements de sa bouche : il leur apprendrait jusqu'où doit aller l'obéissance des enfants de Dieu, leur fidélité au devoir, leur constance dans la profession de la vérité.

D'après une ou deux paroles que saint Matthieu place dans la bouche de Jésus, cette vertu sanctifiante qu'il attache à son sacrifice et sur laquelle nous avons vu les anciens pères unanimes à insister, ne serait pas le seul bienfait que, selon lui, l'humanité doit en recueillir. Dans l'institution de la Cène, en présentant la coupe à ses disciples, il leur dit : « Ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance, répandu pour

[1] *Martyr. Polyc.*, éd. Hæfele, c. 14, p. 215.

plusieurs *pour la rémission des péchés.* » N'est-il pas remarquable que Luc, Jean et Paul, dans leur relation de la Cène, omettent ces derniers mots comme s'ils les eussent oubliés ou ignorés, et ne semble-t-il pas, comme M. Reuss le conjecture, que Matthieu les ait ajoutés pour exprimer plus complètement ce qu'il croyait la pensée de son maître, de même qu'à la leçon d'humilité que Jésus donne à ses disciples, il ajoute, ainsi que Marc, cette parole omise par Luc : « Le Fils de l'homme est venu..... pour servir et *donner sa vie pour la rançon de plusieurs.* » « C'est un des rares passages des évangiles synoptiques, dit M. Reuss [1], dans lesquels on peut découvrir le germe de ce qui a fini par devenir la thèse fondamentale de la théologie chrétienne. »

Ce sont là, en effet, les seuls et uniques passages où Jésus semble présenter le pardon des pécheurs comme obtenu par une vertu expiatoire attachée à son sacrifice. Partout ailleurs, il représente ce pardon comme un acte purement gratuit de la miséricorde divine en faveur des pécheurs repentants. A cet égard, rien de plus frappant que le trait de la pécheresse, celui du paralytique et surtout la parabole de l'enfant prodigue. A peine ce jeune dissipateur est-il retourné à la maison paternelle que son père va au-devant de lui pour le recevoir ; à peine a-t-il confessé ses égarements et s'est-il remis avec humilité sous l'autorité de son père, que celui-ci le réintègre dans tous ses droits de fils. Le frère aîné s'étonne, s'indigne : point de châtiment infligé ! point de réparation exigée pour une telle offense ! « Ah ! plutôt réjouissons-nous, s'écrie le père; mon fils était mort et il est ressuscité, il était perdu et il est retrouvé, » et il fait tuer le veau gras, non comme une victime expiatoire pour le péché, mais comme un apprêt pour un festin de réjouissance.

Dans les premières prédications des apôtres, nous ne trouvons non plus aucune trace positive du dogme de l'expiation des péchés par la mort de Jésus.

Lorsque, au jour de la Pentecôte, ils invitent les juifs à recevoir le baptême « pour la rémission des péchés, » ils insistent uniquement sur la condition requise pour obtenir cette grâce, sur la conversion dont le baptême était le symbole. « Repentez-vous, convertissez-vous, afin que vos péchés soient effacés. »

[1] *Hist. évang.*, p. 538.

Mais lorsque, expulsés du temple, ou s'en étant volontairement exclus, ils cessèrent d'avoir part à ses sacrifices, imbus encore de l'esprit du judaïsme, qui n'admettait aucun pardon possible sans une expiation du péché, et aucune expiation sans une victime offerte à la justice divine, c'est sur le sacrifice de la croix qu'ils commencèrent à fonder leur espoir de réconciliation. Quelle victime plus précieuse et plus parfaite que le Fils de Dieu lui-même? Quelle oblation plus efficace pour le péché que celle du Juste qui n'en avait commis aucun? Aussi est-ce là le nouveau bienfait que les apôtres proclament tout d'une voix. Aux yeux de Pierre, de Jean, de Paul, Jésus n'est plus seulement le martyr qui se dévoue pour le triomphe de la vérité, le guide céleste venu sur la terre pour convier, pour amener les pécheurs à la repentance, c'est la victime pure et sainte, immolée pour apaiser en leur faveur le courroux de Dieu. Combattre, par l'autorité de sa parole et de son exemple, l'empire du péché dans les âmes, n'était plus, selon eux, qu'une partie de son œuvre. Abolir pour ceux qui croiraient en lui la *peine* du péché, souffrir à leur place, épuiser sur la croix le poids des souffrances que leur désobéissance avait méritées, c'était à leurs yeux une grâce nouvelle qu'il apportait au genre humain.

Les pères de l'Église, non plus que les apôtres, n'eurent garde de la passer sous silence. « Le Seigneur, dit Barnabas, a livré son corps en sacrifice, afin que nous soyons sanctifiés par la rémission des péchés, obtenue par son sang. » — « Nous avions, dit Irénée, péché dans le premier Adam en désobéissant aux commandements de Dieu ; nous sommes réconciliés dans le second Adam, parce qu'il a été pour nous obéissant jusqu'à la mort. » — « Lorsque notre iniquité était complète, dit l'auteur de l'épître à Diognetus, et que nous n'avions de salaire à attendre que la mort,... Dieu a donné son propre Fils pour prix de notre rédemption, lui saint pour des injustes..... O doux échange ! ô bienfait qui surpasse toute attente ! » C'est le langage de presque tous les docteurs de cette époque. Il faut néanmoins en excepter Hermas qui ne parle expressément ni de la rédemption des péchés par le sang de Jésus, ni de la réversibilité de ses mérites, mais seulement des souffrances qu'il a endurées pour amener les hommes à se repentir [1]. Il faut excepter encore Clément d'Alexandrie qui, comme l'observe M. de

[1] M. C., *Analyse du pasteur d'Hermas*. Paris, 1880, p. 57.

Pressensé [1], ne voit dans l'immolation du Calvaire d'autre but que de nous amener à la sainteté, sans apporter aucune réparation à la loi violée.

Mais observons aussi que, même chez ceux qui l'admettent, nous ne trouvons aucune trace des subtilités que plus tard, surtout depuis saint Anselme, tant de théologiens ajoutèrent à ce dogme. Il n'y est question, ni d'exacte équivalence établie entre le mal à expier et la douleur qui l'expie, ni de malédiction divine soufferte par Jésus sur la croix, au lieu du genre humain qui l'avait méritée. La théorie de la satisfaction, soit active, soit passive, est étrangère à ces pères, aussi bien qu'aux apôtres. Irénée et Tertullien disent, il est vrai, que Jésus s'est rendu obéissant jusqu'à la mort de la croix, afin de guérir, par son obéissance sur le bois, la désobéissance commise au commencement sous le bois. Origène dit bien aussi que Notre Seigneur et Rédempteur offert en sacrifice a obtenu pour le monde entier la rémission des péchés, etc. Mais aucun d'eux n'enseigne que Dieu remette aux hommes leurs négligences, parce que Jésus a accompli pour eux la loi, ni leurs offenses, parce que Jésus, en souffrant sur la croix, a satisfait à leur place à la justice divine. Tertullien est le seul père de ce temps qui emploie le mot de « satisfaction, » et il l'emploie dans le sens où nous voyons employer si souvent le mot de « satisfaire, » c'est-à-dire dans celui de pénitence subie par le pécheur lui-même pour obtenir sa réhabilitation, ainsi, par exemple, en parlant de l'enfant prodigue [2], et lorsqu'il enseigne que les femmes doivent se contenter d'ajustements peu recherchés pour expier, par forme de satisfaction (*satisfactionis habitu*), la faute de leur première mère. Le même docteur déclare [3] que, dans le passage de l'épître aux Galates [4], ce n'est point la suspension au bois, mais le crime qui est l'objet de la malédiction céleste, et que, si Jésus fut maudit, ce fut par les juifs et non par Dieu.

Quelquefois les pères de l'Église, tout en enseignant l'efficace expiatoire du sang de Christ [5], la restreignent, comme Paul [6], aux péchés

[1] *Encycl. des sciences relig.*, III, 212.
[2] Tertullien, *De pudic.*, c. 9 ; *de cult. femin.*, 1, 1.
[3] *Cont. Jud.*, c. 10.
[4] III, 13.
[5] Reuss, *Théol. chr.*, II, 188.
[6] Romains, III, 25.

commis avant le baptême, mais y substituent depuis cette époque l'efficace des œuvres de piété et de miséricorde[1]. Quelquefois, au contraire, ils l'étendent au sang des martyrs : ainsi Clément d'Alexandrie[2], Cyprien[3] et Origène[4]. Comme nous avons été rachetés par le précieux sang de Jésus, ainsi quelques-uns seront rachetés par le précieux sang des martyrs. Dans le récit de Clément, l'apôtre saint Jean est représenté offrant au jeune pécheur de lui obtenir le pardon par sa propre mort, comme Christ est mort pour nous obtenir le nôtre[5]. Toutefois, d'après Origène, ce que Jésus obtient pour tous, les martyrs ne l'obtiennent que pour quelques-uns, et les martyrs n'obtiennent que par voie d'intercession ce que Jésus accomplit par sa propre puissance. Quelques pères enfin semblent s'exprimer comme s'ils ne croyaient à la nécessité d'aucun sacrifice expiatoire pour les péchés des hommes.

Il y avait d'ailleurs, selon eux, des conditions à ce rachat. De ces conditions, nécessaires pour avoir part au salut obtenu par la mort de Christ, la première était la foi. Mais les pères ne l'entendaient pas toujours dans le sens particulier, où saint Paul en proclamait la nécessité. Chez Justin, c'est simplement la foi en Jésus-Christ; chez Irénée, comme chez saint Pierre, c'est l'aspiration aux biens à venir, chez Clément Romain, la foi en Dieu et en sa toute-puissance, chez Clément d'Alexandrie, la croyance à l'invisible et la foi aux promesses de Dieu. Du reste, en quelque sens qu'ils l'entendîssent, sa vertu salutaire était, selon eux, inséparable du baptême, qui seul assurait à l'homme le pardon de tous les péchés commis auparavant. A ceux qui objectaient le dogme paulinien du salut par la foi seule, Tertullien répliquait avec beaucoup de véhémence[6] que « si la foi suffisait à Abraham, par exemple, avant la passion et la résurrection du Seigneur, depuis que la croyance en la réalité de ces faits s'est imposée au fidèle, il y faut joindre aussi le sacrement, le sceau du baptême qui est devenu en quelque sorte le vêtement indispensable à la foi. »

Infidèle au vœu de son baptême, le chrétien venait-il à pécher de

[1] Voy. Cyprien, *De op. et eleemosyna*. Origène, *in Levit. hom.* 2.
[2] *Stromates*, IV, 9.
[3] Cyprien, Ep. 20.
[4] Origène, *Comm. in Joh. Exhort. ad Mart.*, c. 50.
[5] Clément, *Quis dives salv. ad fin.*
[6] Tertullien, *De bapt.*, c. 13.

nouveau, il ne pouvait obtenir sa réconciliation que par les œuvres de la repentance, savoir par les actes extérieurs d'humiliation et de pénitence desquels l'Église faisait dépendre le rachat des péchés[1]. Justin abonde dans la recommandation des bonnes œuvres. « Nous croyons, dit-il, que les biens du ciel seront pour ceux qui auront prouvé par leurs œuvres qu'ils ont suivi Dieu et désiré son domicile éternel ; » et ailleurs : « Nous prions pour que..... nous soyons trouvés par nos œuvres d'exacts observateurs des commandements de Dieu, afin d'obtenir le salut éternel[2]. » A plus forte raison trouvons-nous de semblables recommandations chez les pères d'occident, et en général on a remarqué fort justement que, quoique saint Paul eût été le principal instrument de la conversion des païens par la prédication de la foi sans les œuvres, il s'en fallut de beaucoup que les païens convertis pussent entrer pleinement dans l'ordre d'idées que ses épîtres aux Romains et aux Galates étaient destinées à développer ; ses maximes sur la justification par la foi seule étaient, avec ses anciennes tendances pharisaïques, dans un rapport d'opposition trop personnel pour qu'il fût aisé aux païens de les comprendre et de les revêtir[3]. Aussi, loin de repousser l'efficace des œuvres, les nouveaux convertis étaient plutôt portés à s'en exagérer le mérite.

Les pères eux-mêmes, dans le meilleur esprit, il est vrai, n'étaient pas moins disposés à une semblable exagération. Témoins de l'honneur qui revenait à l'Église des actes de piété, de charité, de courage, de dévouement de ses membres, du lustre que répandait sur elle l'intrépidité de ses martyrs, ils croyaient ne pouvoir trop encourager de telles vertus, ni leur promettre une trop précieuse récompense. Aussi voyons-nous Tertullien déclarer que la prière et le jeûne effacent les péchés, assurent l'efficace des sacrements, Cyprien répéter après l'Ecclésiastique que, comme l'eau éteint le feu, l'aumône efface le péché, tous deux, à l'envi, représenter le martyre comme un baptême de sang qui les expie et les rachète tous, et introduit directement dans le ciel ceux qu'il a ainsi purifiés ; bien plus, Cyprien ne met pas en doute que la voix des martyrs, sanctifiée par cette illustre confession du nom de Dieu, ne pénètre plus aisément à ses oreilles et n'obtienne de lui tout ce qu'ils demanderont.

[1] *Justa opera quibus peccata purgantur* (*Cyprian. ad lapsos*).
[2] *Apol.*, I, c. 28.
[3] Ritschl, l. c., p. 271.

D'autres privilèges encore, selon les pères, constituaient l'œuvre de salut accomplie par Jésus-Christ.

En lui, par le fait de son incarnation, la nature humaine s'était relevée en s'unissant à la nature divine. Ce bienfait, célébré par Irénée[1] et Clément d'Alexandrie, l'est particulièrement par Origène[2] : « C'est en Christ, dit-il, qu'a commencé l'union de ces deux natures, afin que la nature humaine fût sanctifiée par ce saint commerce, non en Jésus seulement, mais en tous ceux qui revêtent, avec la foi, la vie comme il nous a enseigné à le faire. » C'est en ce sens qu'on appliquait à Jésus, en sa qualité d'Homme-Dieu, le titre de Médiateur (μεσίτης). Par cette même union, l'homme, devenu mortel en Adam, recouvrait l'immortalité et l'incorruptibilité. « Nous ne pouvions, dit Irénée[3], obtenir ces prérogatives qu'en nous unissant à celui qui les possède, en tant qu'elles deviendraient ce que nous sommes. » — Jésus a répandu sur les hommes l'esprit du Père pour nous mettre en communication avec lui, et par son incarnation, il a élevé l'homme jusqu'à Dieu, nous donnant ainsi l'incorruptibilité par sa venue. Par sa résurrection, d'ailleurs, selon Justin[4], il a si bien dompté la mort qu'elle n'a plus de prise sur les hommes. Enfin, dans l'Eucharistie, Jésus en nous faisant participer à sa chair et à son sang ne cesse de nous communiquer l'incorruptibilité dont ils sont empreints.

Mais, comme c'était par les embûches du diable que l'espèce humaine était devenue tout à la fois mortelle et pécheresse, l'œuvre de notre salut ne pouvait être complète qu'autant que nous serions affranchis de sa puissance. Cet affranchissement, aux yeux des pères, se présentait sous différents aspects. Tantôt c'était sous celui d'un combat où Christ avait remporté la victoire[5], et la preuve permanente de cette victoire c'étaient les démons journellement expulsés en son nom[6]. Tantôt c'était sous la forme d'un accommodement conclu avec Satan, d'une rançon qui avait dû lui être payée. « Le Logos, puissant et vrai homme, dit Irénée[7], nous a rachetés par son sang d'une manière rai-

[1] Irénée, III, 10, 2, etc.
[2] Origène, *Cont. Cels.*
[3] Irénée, III, 18; V, 1.
[4] Justin, *Apol.*, I, 63.
[5] Irénée, V, 21, III, 18.
[6] Justin, *Dial. c. Tryph. Apol.*, II, 6.
[7] Irénée, V, I.

sonnable (λογικῶς) en se donnant en rançon pour ceux qui avaient été emmenés captifs. En effet, comme l'ange rebelle dominait sur nous injustement et, après nous avoir éloignés de Dieu, à qui nous appartenions par notre nature, nous avait faits ses propres serviteurs, le Logos, ne voulant point le vaincre par les mêmes armes, lui a racheté sa conquête, non par violence, mais par persuasion..... Il nous a donc rachetés (ἐλυτρώσατο) par son propre sang, en donnant sa vie pour notre vie, sa chair pour notre chair. » Origène s'exprime à peu près de même, en affirmant que ce n'était pas à Dieu, qui ne l'exigeait point, mais au diable qui dominait sur nous, que notre rançon avait dû être payée. Tantôt, enfin, se fondant sur une parole de saint Paul[1], ils prétendaient que Satan, trompé par la forme humaine que Jésus avait revêtue, avait épuisé sur lui son dernier effort en le crucifiant, et que, par la résurrection de Jésus, il s'était vu dérober sa véritable victime. Ce dernier point de vue, également présenté par Irénée et Origène[2], leur fut emprunté par Grégoire le Grand, qui le communiqua à l'Église latine.

L'efficace de l'œuvre de la Rédemption ne se bornait pas aux contemporains de Jésus, ni aux hommes venus après lui; nous avons vu qu'elle s'étendait aussi aux justes des siècles antérieurs à la venue de Jésus-Christ, savoir, selon Irénée[3], à tous ceux qui, dès le commencement, auraient craint et aimé Dieu, aimé le prochain, désiré voir et entendre Jésus-Christ, et mérité ainsi d'être à son second avènement ressuscités par lui et introduits dans son royaume. C'était donc pour les instruire et les racheter que Jésus, dans l'intervalle entre sa mort et sa résurrection, était descendu dans les demeures souterraines, l'Inferus, où toutes les âmes se rendent après la mort. A cet égard, la plupart des pères étaient d'accord à s'appuyer sur les témoignages de l'Écriture[4]. Mais tandis que, selon les pères réalistes, Irénée et Tertullien, c'était spécialement pour les patriarches et les prophètes que Jésus était allé prêcher dans l'Inferus, d'où il les avait ramenés en paradis[5], Justin, Clément d'Alexandrie et Origène admettaient que tous les hommes justes, soit juifs, soit païens, morts avant la venue du Christ, tous ceux

[1] 1 Cor., II, 8.
[2] Irénée, V, 1, 21. Origène, *Hom. 6 in Exod.*
[3] *Cont. hær.*, IV, 23.
[4] Ps. XVI, 10. Eph., IV, 59. 1 Pier., III, 19, 20. Hermas ajoutait (*Similit.* IX, 17) que les apôtres avaient baptisé dans l'Inferus les âmes d'élite.
[5] Irénée, V, 31, IV, 27. Tertullien, *De anim.*, c. 7, 55.

aussi dont l'ignorance avait été involontaire, participeraient à ce bienfait; en particulier, selon Clément, ceux qui étaient devenus justes par la philosophie.

Cependant le dogme de la descente de Jésus à l'Inferus ne fut qu'assez tard inséré dans les symboles de l'Église. On le trouve pour la première fois dans les symboles ariens de 357 et de 360. A la fin du IV[me] siècle, il n'était encore que dans le symbole d'Aquilée, et c'est par le commentaire de Rufin sur celui dit « des apôtres, » qu'il s'introduisit dans ce dernier[1].

LA VIE FUTURE

Dans ces temps orageux de l'Église primitive, peu de questions avaient pour les fidèles un intérêt aussi pressant que celles qui se rapportaient à l'économie future. Appelés plus ou moins à partager ici-bas les souffrances de leur maître, exposés comme lui à la haine, aux opprobres, aux tourments, au martyre, ils se demandaient, en portant sa croix, ce qui les attendait à l'issue de cette voie douloureuse, et après avoir dans ce monde « tout quitté pour le suivre, » quel serait leur dédommagement dans l'éternité.

Pour répondre à ces questions inquiètes, les pères de cette époque s'inspirèrent sans doute avant tout des enseignements de Jésus et de ses apôtres. Mais leurs solutions durent aussi, même à leur insu, porter l'empreinte de leurs croyances antérieures, et des tendances diverses des écoles où ils s'étaient formés. Cette influence se fit particulièrement sentir dans leur manière de concevoir le séjour où les âmes se rendent immédiatement après la mort.

Les anciens juifs aussi bien que les grecs, considérant toute sensation comme affectant uniquement le corps, ne voyaient dans l'âme séparée de lui qu'une ombre dénuée de tout sentiment. Conformément à une croyance qu'on suppose empruntée aux Égyptiens, ils admettaient qu'après la mort les âmes se rendaient dans un séjour commun, au fond des entrailles de la terre, et où, dépourvues de toute sensation agréable ou pénible, elles n'étaient susceptibles d'aucune rétribution. Ce séjour, désigné chez les Égyptiens sous le nom d'Amen-

[1] Gieseler, *Lehrb. d. Kirchengesch.*, t. VI, p. 194.

thès, chez les Grecs sous celui d'Adès, l'était chez les juifs sous celui de Scheôl (fosse). Plus tard, l'idée d'une rétribution future s'étant accréditée chez ces derniers, celle d'une résurrection des corps en avait été la conséquence ; mais ils admettaient toujours qu'avant de se réunir aux corps ressuscités, les âmes continuaient à résider dans le Scheôl.

Telle fut aussi l'opinion énoncée par Hermas, par Justin, par Irénée, par Tertullien, et même par les pères d'Alexandrie. Ils l'opposaient aux gnostiques, qui, regardant ce monde présent, œuvre informe du démiurge, comme l'Adès, l'Inferus, prétendaient que les âmes des justes le quitteraient pour entrer immédiatement dans le Plérôme. « Le disciple, objecte Irénée[1], n'est pas plus que son maître, et puisque Jésus, après sa mort, n'est pas retourné immédiatement auprès de son Père, mais est demeuré trois jours dans le royaume des morts, les âmes de ses disciples doivent s'y rendre aussi avant de se réunir à leurs corps, et d'être admises ensuite en la présence de Dieu. » Tertullien opposait cette même doctrine à l'hypothèse du sommeil des âmes, accréditée chez les anciens hébreux[2].

Dans ce séjour souterrain, quelques pères supposaient, comme les juifs, les âmes des bons et celles des méchants entièrement confondues ; mais la plupart, Justin, Tertullien, Hippolyte en particulier, les plaçaient dans des compartiments distincts, savoir les méchants dans un lieu où ils avaient déjà le pressentiment de leur misère, et les justes dans ce que Tertullien appelait le « sein d'Abraham, » et où ils avaient un avant-goût de leur félicité[3]. C'est de même à la parabole de Lazare qu'il empruntait les flammes (*ignis*) dont il remplissait le séjour transitoire des méchants, l'Inferus proprement dit, *abstrusa profunditas,* situé profondément au-dessous du séjour des justes, et dont l'Église a fait plus tard son purgatoire. D'après Origène, tandis que les âmes des méchants erraient çà et là autour des tombeaux, et donnaient lieu aux apparitions et aux spectres, celles des justes se rendaient dans une sorte d'école où elles recevaient des instructions sur ce qu'elles avaient vu sur la terre, et de nouveaux enseignements gradués sur le monde à venir.

[1] *Adv. Hær.*, V, 31, 2.

[2] Tertullien, *De anim.*, c. 55.

[3] Tertullien, *De anim.*, c. 7, 55, 58. *Aliquid tormenti vel solatii anima præcerpit in diversorio inferorum.* C'était là que Jésus était descendu pour accomplir le salut des prophètes et des patriarches.

Les âmes des martyrs, par un privilège spécial, se rendaient immédiatement dans ce que Tertullien appelait le « paradis, » séjour distinct situé sur la terre, mais dans un lieu plus élevé que la terre, habitable, séparé d'elle par la zone torride, et où les vivants ne pouvaient pénétrer. C'était là, disait-il, qu'Hénoch et Élie avaient été transportés lors de leur enlèvement. C'était de ces demeures provisoires que les âmes des fidèles, c'était du paradis, en particulier, que celles des martyrs devaient sortir à l'époque du second avènement de Jésus, pour se réunir à leurs corps et participer au « règne terrestre de mille ans. »

On sait que cette doctrine était également empruntée aux juifs, lesquels, par l'intermédiaire des écoles de Babylone, l'avaient peut-être eux-mêmes apprise des Perses, qui faisaient suivre la lutte d'Ormuzd avec Ahriman d'une époque de paix et de félicité. Préoccupés des idées charnelles qu'ils se formaient de leur Messie, les juifs se représentaient son avènement comme une époque de triomphe et de réjouissances, où s'accompliraient les magnifiques promesses faites au peuple élu. D'après cette déclaration des psaumes, « mille ans sont devant Dieu comme un jour, et un jour comme mille ans, » ils pensaient que les six jours de la création préfiguraient les six mille ans que devait durer le monde, et le jour du repos de Dieu un joyeux sabbat de mille autres années, où triompheraient sous le règne de leur Messie, non pas seulement les juifs qui vivraient alors, mais, d'après l'oracle attribué à Daniel, ceux qui seraient morts fidèles au vrai Dieu, et qui ressusciteraient pour avoir part à cette victoire. Telle était l'espérance qui les soutenait dans leurs luttes contre la domination étrangère.

Ceux qui embrassèrent le christianisme ne se déprirent point pour cela d'idées qui leur étaient si chères; la plupart reportèrent sur Jésus les espérances terrestres qu'ils avaient fondées sur leur Messie, et plus son premier avènement avait été humble, plus ils fondèrent sur le second la réalisation de leurs espérances, auxquelles d'ailleurs certaines déclarations du Nouveau Testament, le vingtième chapitre de l'Apocalypse [1], en particulier, semblaient favorables ; ainsi, tous les ébionites, sans exception, admettaient ce règne de mille ans et s'en formaient les images les plus grossières. Ils disaient, selon le rapport de Jérôme,

[1] *Apocal.* XX, 8.

« qu'à la fin du monde, quand Christ viendrait régner à Jérusalem et que le temple serait rebâti, les israélites se rassembleraient de tous les points de la terre, montés sur des chars de guerre et des chevaux de Cappadoce, leurs femmes portées dans des litières ou sur des mulets de Numidie, et que les peuples soumis viendraient à leur rencontre pour les recevoir. » Si nous en croyons Caïus et Denys d'Alexandrie[1], Cérinthe ajoutait que pendant ces mille ans les juifs à Jérusalem se livreraient sans réserve à tous les plaisirs des sens.

Tous les juifs convertis, au reste, sans partager assurément ces conceptions grossières, attendaient aussi le règne terrestre de mille ans. La même croyance pénétra bientôt chez les ethnico-chrétiens. En vain saint Paul[2] eut-il soin de le dépeindre sous des couleurs plus idéales, celle d'une demeure éternelle et céleste où Jésus introduirait ses fidèles disciples, en butte aux persécutions de leurs contemporains et peu sensibles, pour la plupart, aux compensations d'un bonheur purement spirituel, ils avaient besoin de croire à des dédommagements d'une autre nature ; ils aimaient à espérer qu'un jour les rôles changeraient, qu'à l'avènement glorieux du Sauveur, Rome serait détruite avec le monde sur lequel elle régnait, que l'Église de Christ s'élèverait victorieuse sur cette terre même qui avait été le théâtre de ses souffrances, et que tous ceux qui auraient soutenu vaillamment le combat de la foi ressusciteraient pour participer à la récompense.

Or, l'on comptait alors non point quatre mille ans, selon la chronologie du texte hébreu, mais selon celle des Septante, cinq mille cinq cents ans écoulés depuis la création du monde. Les apôtres annonçaient eux-mêmes comme extrêmement prochain le second avènement du Seigneur. Les pères de l'Église faisaient à l'envi briller cette perspective aux yeux de ceux qui combattaient pour la foi, et, sans leur faire tort, il est permis de croire avec Herder, Gieseler et bien d'autres, que l'attente d'un événement si prochain et si glorieux dut contribuer pour plusieurs à leur faire braver courageusement les persécutions et le martyre.

Tous les ouvrages apocryphes qui, dans ce temps, jouissaient de quelque autorité, les oracles des Sibylles, les Testaments des douze

[1] Eusèbe, III, 28.
[2] 1 Thess. IV, 17. 2 Cor. V, 1, 2.

patriarches, les prophéties d'Hydaspe, annoncent et décrivent à l'envi la fin du monde, la ruine de l'empire de Rome et le règne terrestre du Messie qui allait le remplacer. Parmi les pères apostoliques, Hermas y fait allusion de la manière la plus claire; Barnabas déclare que le sabbat n'a été établi que pour le préfigurer. Papias fut le plus ardent propagateur de ce dogme. Dans un passage curieux de ses « Récits des discours du Seigneur, » qui nous a été transmis par Irénée[1], il fait décrire par Jésus lui-même et sous les emblèmes les plus étranges l'abondance et la félicité dont on jouira dans le royaume de mille ans. Justin Martyr[2] parle de cette croyance comme partagée par tous les membres de l'Église, et de la croyance opposée comme propre aux gnostiques. Ceux-ci paraissent en effet presque seuls au IIme siècle avoir rejeté le millenium comme une doctrine judaïque et charnelle. Irénée, au contraire, consacre à l'établir une portion considérable de son cinquième livre et a recours dans ce but à une foule de témoignages des prophètes et du Nouveau Testament qu'il prétend ne pouvoir être interprétés d'une manière allégorique. Quant au silence gardé au sujet de ce dogme dans ce qu'il nous reste des ouvrages de Clément Romain, d'Ignace, de Polycarpe, de Tatien, d'Athénagore et de Théophile, on l'attribue à la crainte d'alarmer le gouvernement romain auquel ces sortes de prédictions étaient suspectes[3].

La croyance au règne terrestre de mille ans, qui devait s'ouvrir au moment du second avènement du Seigneur, était donc à peu près générale chez les pères des deux premiers siècles.

Cependant, Jésus tardait à paraître; aucun signe nouveau n'annonçait sa parousie prochaine, et ce retard qui avait fait déjà retourner au judaïsme bien des juifs convertis, plongeait dans le découragement un grand nombre de fidèles. Comme toutes les vertus qu'on fait reposer sur de fausses bases, la foi, la charité, la constance, que l'attente des félicités du millenium avait quelque temps soutenues, commençaient à s'allanguir au moment même où les persécutions du temps des Antonins mettaient le zèle chrétien à une plus forte épreuve.

Témoins de ce relâchement, Montanus et ses disciples s'efforcèrent de réveiller en eux-mêmes et chez leurs contemporains des espérances à

[1] *Adv. hær.*, V, 33.
[2] *Dialog. cum Tryph.*, 80-81.
[3] Voy. Gieseler, *Kirchengesch.*, t. VI, p. 234-5.

demi éteintes. Dans leurs extases prophétiques, ils annonçaient aux fidèles persécutés le retour prochain du Messie, et donnaient de son règne sur la terre et des dédommagements qu'il leur promettait, des descriptions peu en harmonie avec leur prétendu spiritualisme.

Ce réveil eut le sort de tant d'autres. Ces folles illusions entretenues dans le troupeau y préparaient, avec d'amères déceptions, de nouvelles défaillances. En attendant, elles désorganisaient l'Église et y substituaient à l'autorité régulière du sacerdoce et de l'épiscopat l'ascendant de gens sans mission, de prophètes et de prophétesses de hasard, aux soins indispensables du présent, les préoccupations d'un chimérique avenir. Aussi les évêques et les conciles, en condamnant les montanistes, ne ménagèrent pas les croyances chiliastes. Caïus, prêtre de Rome, entre autres, sous le pontificat de Zéphyrin, les combattit dans une lettre au montaniste Proculus [1] et fut conduit ainsi à rejeter l'autorité de l'Apocalypse qu'il attribua, quoique à tort, à l'hérétique Cérinthe.

Le spiritualisme de l'école d'Alexandrie ne fut pas moins contraire à la doctrine du millenium. De semblables espérances devaient paraître en effet bien charnelles à des théologiens qui, comme Platon, ne voyaient qu'imperfection dans le corps humain actuel. Aussi ne trouve-t-on dans Clément d'Alexandrie aucune trace de chiliasme. Origène en combattit les partisans avec une véhémence chez lui peu ordinaire, les traitant « d'esclaves de la lettre qui, dupes de leur ignorance et de leur sens charnel, prêtaient à rire aux païens aux dépens de la foi [2]. » Ses nombreux disciples propagèrent et popularisèrent au IIIme siècle ses principes antichiliastes. A leur tour, il est vrai, ils trouvèrent un adversaire en Népos, évêque égyptien, homme distingué, dit-on, et qui, dans sa « Réfutation des allégoristes, » rendit en orient quelque crédit à la doctrine du millenium. Denys d'Alexandrie, apprenant la sensation que ce livre, même après la mort de l'auteur, produisait encore dans son diocèse, notamment dans le district d'Arsinoë, où on lui attribuait une autorité presque canonique, invita les sectateurs de Népos à une conférence, disputa avec eux pendant trois jours consécutifs et, comme ils étaient de bonne foi, il réussit à convaincre et à ramener Coracion, un

[1] Eusèbe, VI, 20.
[2] *De princ.*, II, XI, § 2.

des principaux d'entre eux, lequel lui promit de ne plus prêcher au peuple les doctrines qu'il avait soutenues. Denys mit ensuite par écrit les arguments qu'il avait développés dans cette conférence, et en composa son livre, aujourd'hui perdu, intitulé « Des promesses, » dans lequel il discutait les preuves tirées de l'Apocalypse et, sans nier l'autorité de ce livre, en déclarait le sens littéral inadmissible et lui assignait un autre auteur que saint Jean [1].

Le chiliasme perdit dès lors beaucoup d'adhérents en Égypte, tout au moins à Alexandrie. Le calme relatif dont jouissait l'Église au IIIme siècle était en effet peu favorable aux prédications des chiliastes ; mais le retour des persécutions leur donna un nouveau crédit. Dans les terribles assauts que Dioclétien et ses associés livrèrent au christianisme, on crut reconnaître les derniers efforts de l'antechrist ; les pères contemporains, Methodius, Victorin, Commodien, Lactance, cherchèrent alors, par des descriptions toujours plus pathétiques des gloires et des délices du royaume de mille ans, à réveiller et à entretenir le zèle des confesseurs, et ce mouvement se soutint jusqu'au jour où Constantin étendit sur l'Église son sceptre protecteur, et où les rêves des chiliastes s'évanouirent d'eux-mêmes devant une réalité pleine de promesses.

On a vu que, selon les partisans du millenium, se fondant sur l'oracle de Daniel, les fidèles disciples de Jésus, morts avant son second avènement, devaient ressusciter à ce moment pour participer aux félicités de son règne et, qu'au bout de ces mille ans, devait avoir lieu la *résurrection* du reste des humains, accompagnée du jugement universel et des rétributions finales.

Lorsqne ce dogme des rétributions s'était introduit chez les juifs, il s'était lié chez ceux de Palestine au dogme d'une résurrection des corps, conçue dans le sens le plus littéral. Les corps tombés en dissolution devaient être rétablis par la toute puissance de Dieu et avec eux devaient s'unir les âmes recueillies dans l'*Inferus*. Telle fut aussi l'opinion la plus généralement admise dans l'Église. Plus les gnostiques affectaient de mépris pour le corps humain, œuvre du Démiurge et indigne, selon eux, d'entrer dans le Plérôme, plus les chrétiens tinrent à honneur de relever sa nature et ses destinées. Pour goûter, d'ailleurs,

[1] Eusèbe, VII, 25.

les délices terrestres du millenium, il leur fallait bien rentrer en possession des mêmes organes. Aussi, jusque vers la fin du IIme siècle, les pères de l'Église, à l'exception peut-être de Clément Romain qui, malgré sa comparaison du Phénix, semble dans quelques passages incliner vers le sentiment de saint Paul, enseignèrent unanimement que le même corps qui avait été réduit en poussière serait ranimé pour participer à la récompense ou au châtiment des actions auxquelles il avait servi d'instrument. C'est dans ce sens que la résurrection est établie et démontrée par Ignace, par Justin, par Irénée, par Théophile, Athénagore, Tertullien, Cyprien, Minucius Félix : « Nos corps, dit Irénée [1], de même que la semence placée en terre, se corrompent en punition de la désobéissance du premier homme, mais ne périssent pas; ils sont susceptibles de renaître, et Dieu rendra à chacun l'âme qui lui était unie, avec les vertus dont elle était parée ou les vices qui la souillaient au moment de la mort.» Justin soutient la même doctrine dans son dialogue avec Tryphon et, dans le traité sur la résurrection qui lui est attribué, il s'attache à résoudre les objections qu'on pourrait lui opposer. Dieu, qui a fait l'homme à son image, l'a fait noble par le corps comme par l'âme; en assurant le salut à l'homme tout entier, il l'a assuré aussi à son corps, et la résurrection de Jésus dans sa chair a été destinée à prouver la résurrection de la nôtre. Tertullien, dans son traité de la résurrection de la chair, a donné de nouveaux développements à toutes ces considérations.

Cependant Jésus, interpellé par les sadducéens, tout en levant leurs objections contre ce dogme, en avait donné des notions bien plus spirituelles que les juifs, annonçant que dans la vie à venir, les hommes, exempts de besoins et d'affections terrestres, seraient semblables aux anges dans le ciel, et saint Paul, combattant les docteurs de Corinthe et d'Éphèse, avait dégagé l'idée de la résurrection de ce qu'elle avait de plus difficile à concevoir pour l'intelligence, et attribué aux hommes dans la vie future un nouveau corps qui, au lieu d'avoir son principe de vie dans l'âme animale (ψυχή), l'aurait dans l'esprit et serait un *σῶμα πνευματικόν*.

Ces notions se trouvaient bien mieux en harmonie avec celles de l'école platonicienne d'Alexandrie qui considérait le corps actuel comme

[1] Irénée, *Fragm.* Édit. Stieren, I, p. 830.

une entrave dont l'âme devait être affranchie pour pouvoir goûter la vraie félicité. Les docteurs de cette école s'attachèrent donc avec zèle au sentiment de saint Paul pour l'opposer, comme lui, aux philosophes qui niaient la possibilité d'une résurrection. Déjà Clément, dont nous avons malheureusement perdu le traité spécial sur ce sujet, donne clairement à entendre dans son *Pédagogue* et ses *Stromates*, que ce ne sera point le même corps qui ressuscitera, mais que l'homme en recevra un d'une organisation plus parfaite et par là mieux approprié à la vie des cieux. Origène, dans divers écrits et surtout dans son livre des *Principes* [1], se prévalant de la comparaison du grain de blé employé par saint Paul et de cette déclaration du même apôtre, que « la chair et le sang n'hériteront point le royaume de Dieu, » énonce ainsi sa pensée sur ce dogme : « L'âme humaine ne peut subsister sans son union avec un corps, car l'existence incorporelle est le privilège de Dieu seul. Mais le corps auquel l'âme est unie doit avoir une constitution assortie au séjour qui lui est assigné. Il en résulte qu'elle ne saurait conserver dans l'autre vie le même corps matériel qu'elle a sur la terre. D'un autre côté, cependant, l'Écriture nous enseigne que ce corps doit ressusciter, et ne serait-il pas injuste, en effet, que le corps qui a combattu et souffert le martyre, ne fût pas couronné ? Pour concilier ces deux affirmations, il faut qu'il y ait dans le corps une certaine substance permanente, susceptible de revêtir divers états, ici-bas enveloppée dans la matière, mais destinée à former un jour par son développement un corps d'une nature plus excellente. Ce nouveau corps est, en un sens, tout autre que celui qui l'a précédé, car il n'est point matériel, mais brillant, délicat, éthéré, dépourvu des organes qui servent à l'existence animale. En un autre sens, il peut être appelé le même que le précédent, en tant que, par la puissance de Dieu, il en est tiré comme d'un germe, et comme ici-bas le corps d'un homme, bien que sa substance change continuellement par la nutrition, l'évaporation, etc., s'appelle cependant le même, et qu'un fleuve, dont les eaux se renouvellent constamment, s'appelle toujours le même fleuve, on en peut dire autant du corps futur relativement au corps actuel. »

Il résulte encore de là, dit Origène, qu'il y aura une grande différence entre les corps des différents individus à la résurrection. Chaque

[1] *De princ.*, II, 10.

homme recevra un corps assorti à la dose de bonheur ou de malheur qu'il s'est acquis par sa conduite en ce monde, et que Dieu jugera nécessaire à son perfectionnement à venir. Les saints seront revêtus de corps glorieux, les impies de corps épais et grossiers, chacun, selon la mesure des dispositions bonnes ou mauvaises qu'il aura apportées dans l'autre monde.

Cette doctrine d'Origène fut vivement combattue par Methodius. Il soutint contre lui que l'homme a été dès le commencement créé immortel quant au corps aussi bien que quant à l'âme, puisque Dieu, l'ayant formé à son image, n'a pu que le former tout entier immortel comme lui, que si la mort est ensuite survenue à cause du péché, le corps ne peut périr entièrement et sera rétabli un jour. Il en est, dit-il, comme d'une statue de bronze qui, ayant été endommagée, est brisée par l'artiste lui-même, puis fondue de nouveau dans le même moule pour recouvrer sa première beauté ; le corps reprendra de même non seulement sa première forme, mais sa première substance, ce qui serait impossible s'il devait ressusciter spirituel... Ézéchiel ne nous montre-t-il pas dans sa prophétie une masse d'ossements desséchés qui, à la voix de l'Éternel, se rapprochent et se recouvrent de chair et de peau [1] ? Quant à la chair et au sang qui, selon saint Paul, ne peuvent hériter le royaume de Dieu, ce n'est point le corps, mais les passions mauvaises de l'homme que l'apôtre proscrit par ces paroles.

L'Église catholique dans son ensemble, sans admettre précisément les explications de Methodius, s'éloigna de plus en plus de la doctrine d'Origène et même de celle de saint Paul, et c'est dans ce sens, en même temps qu'en opposition aux systèmes gnostiques, que fut inséré dans le symbole, qui prit le nom d'apostolique, cet article : « Je crois à la résurrection de la chair. »

Après la mort venait le jugement, avec les rétributions qui devaient en être la suite.

A l'exception de Justin qui, seul parmi les partisans du Millenium, plaçait le jugement dernier au moment du second avènement du Seigneur, et au commencement de son règne terrestre, les anciens pères ne le faisaient dater que de la résurrection générale.

[1] Ézéch. XXXVII, 1-8.

Sur la réalité de ce jugement, ils étaient unanimes, et combattaient sur ce point les objections du gnosticisme[1]. Mais, selon le degré de spiritualisme qui les caractérisait, ils s'en formaient des idées différentes. Tandis que la plupart d'entre eux admettaient au sens littéral les descriptions qu'en donnent les Évangiles, Origène observait que, pour le dépeindre, l'Écriture avait dû emprunter des traits aux tribunaux humains, mais qu'il ne fallait point prendre à la lettre. « De même qu'un juge humain, dit-il, monte sur son tribunal pour étendre de tous côtés ses regards, Jésus, élevé au-dessus de tous, pénètre dans le cœur et la conscience de chacun, et découvre tout ce qui est caché, pour dispenser aux uns la récompense, aux autres le châtiment qui leur conviennent. »

Le jugement dernier devait être suivi de l'embrasement du monde, et selon les docteurs d'Alexandrie, le même feu qui consumerait le monde devait servir à dépouiller les âmes de l'alliage résultant de leur union avec le corps, ainsi que de toutes les souillures qu'elles auraient contractées par le péché, comme le creuset où l'or se sépare de sa gangue ; il l'appelait à ce titre « feu purifiant. » Les justes devaient en sortir intacts ; les hommes moins purs, recevoir l'atteinte du feu proportionnellement au degré de leur souillure ; ceux enfin chez qui le mal dominait, devaient être précipités comme le plomb fondu au fond de l'eau. C'était là peut-être une idée empruntée, soit aux écoles de Pythagore et de Platon, qui eux-mêmes l'avaient reçue des Perses, soit à l'Écriture, où le feu est représenté comme l'agent de la purification. En tout cas, ce n'est point chez Origène que l'Église romaine semble avoir puisé plus tard sa doctrine du purgatoire, qui est un feu expiatoire, plutôt que purifiant, différent de celui qui doit consumer le monde, atteignant les âmes immédiatement après la mort, comme celui qui tourmente le mauvais riche dans l'Inferus, et enfin susceptible d'être adouci ou supprimé par les prières et les aumônes des vivants.

Les pères varièrent beaucoup entre eux sur la nature des rétributions qui devaient suivre le dernier jugement. Parmi ceux d'occident, l'un des plus éloquents dans la description du bonheur des justes est Cyprien, lorsqu'il décrit leurs transports en retrouvant dans les demeu-

[1] Irénée, III, 25, 5.

res célestes ceux qu'ils auront aimés sur la terre, ou dont les vertus auront été l'objet de leur admiration [1].

Quant aux pères d'orient, non insensibles sans doute à cet ordre de jouissances, ils insistent plutôt sur les joies et les biens purement spirituels. Une des grandes prérogatives qu'Origène se promet dans le monde à venir, c'est de connaître enfin les causes et les raisons de toutes choses [2]. C'est, selon lui, pour les préparer à ce sort glorieux que les âmes des justes, aussitôt après leur séparation d'avec le corps, demeureront dans le paradis, où, sous la direction des esprits déjà parvenus à un degré supérieur, elles recevront de nouvelles instructions sur les choses de la terre, sur les sens mystérieux des Livres saints, puis des révélations sur les choses à venir; enfin, selon qu'elles auront puisé à ces sources de lumière, elles seront élevées au séjour céleste, où leur éducation s'achèvera et où elles seront initiées à tous les secrets du monde intellectuel. Mais, ajoute-t-il, comme les êtres intelligents [3] ne sont heureux qu'autant qu'ils participent à la sainteté et à la sagesse divines, à la divinité elle-même, la purification de tout vice, un progrès continuel dans la vertu, une union intime avec Dieu, en vertu de laquelle on ne voudra que lui, on n'aimera que ce qu'il aime, on le verra face à face, on le possédera à toujours, telles sont les principales félicités réservées aux justes dans l'autre vie [4].

De même que dans ce monde les êtres intelligents, placés dans différentes conditions, sont répartis dans des séjours assortis à leur mérite dans une existence antérieure, Clément et Origène distinguent dans la félicité céleste une foule de degrés correspondant aux degrés de vertu où ils seront parvenus, et du faîte desquels ils pourront s'élever jusqu'à la félicité suprême [5]. Irénée admettait également dans les récompenses futures des degrés marqués par l'admission dans le ciel, dans le paradis ou dans la Jérusalem céleste.

Les opinions des pères ne différaient pas moins sur la nature des peines réservées aux méchants. A l'exception de ce même Irénée, qui les faisait consister dans la séparation d'avec Dieu et la privation de

[1] Cyprien, *De mortalitate*.
[2] Origène, *De princ.*, II, 1.
[3] *De princ.*, I, 6.
[4] *De princ.*, III, 6.
[5] *De princ.*, I, 6, 3.

tous les biens dont on jouit dans sa communion et sa présence[1], la plupart des pères de l'école réaliste, empruntant leurs descriptions à la théologie rabbinique et au tableau qu'elle traçait de la géhenne, y virent des peines positives, afflictives, et avant tout des tourments corporels causés par l'ardeur des flammes où devaient être plongés, non seulement les méchants, mais encore les profanes, savoir tout ce qui n'était pas chrétien. Tertullien, Minucius Félix, Cyprien, Lactance font à l'envi des peintures terribles des tortures des damnés au milieu de ces flammes[2]. « Tandis que les adorateurs de Dieu, dit Tertullien[3], seront auprès de Lui, les profanes et ceux qui n'aiment point sincèrement Dieu seront plongés dans un feu éternel, dont la nature divine est de les empêcher d'en être consumés. Le feu qui sert à l'exécution des jugements de Dieu est en effet tout autre que celui dont l'homme fait usage. Au lieu de consumer ce qu'il touche, il le conserve intact. Le feu de la foudre et le feu des volcans, lesquels ne sont autre chose que des soupiraux de l'enfer, peuvent en donner l'idée. »

Quelques-uns de ces théologiens, en très petit nombre il est vrai, Arnobe en particulier, croyaient au contraire que ces tourments auraient la propriété de détruire peu à peu le corps de ceux qui les subiraient, en sorte qu'au bout d'un certain temps les méchants seraient anéantis. C'est ce que semble enseigner aussi Justin, quand il dit qu'ils souffriront aussi longtemps que Dieu jugera bon de les punir. Mais ailleurs[4] il déclare plus positivement que leurs peines seront éternelles. Clément Romain dit de même, qu'après notre sortie de ce monde nous ne pouvons plus nous confesser, ni nous repentir. Irénée admet aussi l'éternité des peines négatives, qu'il fait consister dans la privation à toujours de la présence de Dieu. Quant aux autres pères d'occident, ils admirent dans toute sa rigueur l'éternelle durée des tourments corporels de l'enfer.

Telles n'étaient point les vues des docteurs d'Alexandrie. « Pour agir salutairement sur l'âme, dit Origène, la peine doit être de nature spirituelle et dériver des dispositions de l'âme elle-même. Tout pécheur allume en lui un feu qui le dévore et qui a pour aliment ses propres

[1] Irénée, IV, 39, 4.
[2] Min. Fel., *Octav.*, c. 35. Cyprien, *Ad Donat.* Lactance, *Inst. div.*, VII, 26.
[3] Tertullien, *Apol*, c. 48.
[4] Justin, *Apol.*, I, 8.

péchés. De même que des humeurs pernicieuses accumulées dans le corps y déterminent une fièvre ardente, de même, quand le temps sera venu, l'âme sera dévorée par les passions criminelles qu'elle aura nourries en elle; la conscience, réveillée par la puissance divine, retracera devant ses yeux, pour son supplice, l'histoire entière de ses méfaits; ses mauvais instincts, dont le poison n'a été dans cette vie corrigé par aucun remède, feront son tourment dans l'autre; son âme, égarée en dehors de l'ordre auquel Dieu l'avait soumise pour la porter au bien, pâtira de cette désharmonie..... Or, si dans la vie présente les peines encourues par notre faute sont parfois intolérables, que sera-ce quand l'âme, ayant déposé son vêtement de chair, aura revêtu à la résurrection un corps spirituel. De même que les coups que l'homme reçoit sur son corps nu sont autrement sensibles qu'au travers de ses vêtements, il en sera de même des peines de l'autre vie. Et quant à leur durée, nous voyons ici-bas des blessures reçues en un instant nécessiter des mois, des années pour se cicatriser; ainsi la volupté, la luxure, qui entraînent instantanément aux actes les plus coupables, seront punies par de longues périodes de supplices et de tourments spirituels qui font dire à Ésaie : « Leur ver ne mourra point, leur feu ne s'éteindra point. »

Et cependant ces tourments ne seront point éternels. Dans les desseins de Dieu, la peine causée par le péché est destinée à exciter le repentir, et le repentir, s'il produit la conversion, amène la cessation de la peine. Déjà Clément d'Alexandrie donne assez clairement à entendre son opinion à cet égard, lorsqu'il enseigne la descente de Jésus et des apôtres aux enfers pour prêcher la repentance, quand il met le jugement universel au nombre des moyens nécessaires pour la correction des pécheurs, et admet pour le diable lui-même la possibilité de se convertir. Selon saint Paul, « Dieu veut que tous soient sauvés, les uns convertis par les peines qu'ils se seront attirées, les autres avec honneur et par l'énergie de leur volonté. »

Origène, sur ce point, développe les idées de son prédécesseur. « Les paroles de l'Écriture qui semblent enseigner l'éternité des peines doivent, dit-il[1], être entendues philosophiquement; car Dieu ne punit sa créature que pour l'affranchir de ses vices, et emploie les châtiments les plus appropriés à ce but. Ce n'est pas seulement dans cette vie, mais

[1] *Cont. Cels.*, III, 79.

aussi dans le siècle à venir, que la destinée de chaque homme sera proportionnée à ses mérites, en sorte que les uns, dans la première période, les autres dans la seconde, d'autres enfin dans la dernière, et après de longs et longs siècles de souffrance, reviendront au bien et au bonheur. Le diable même pourra se convertir, et à la fin, tous les êtres intelligents, ramenés, corrigés par les châtiments divins, se trouveront réunis en Dieu ; Dieu sera tout en tous, ce sera l'ἀποκατάστασις, le rétablissement de toutes choses annoncé par saint Paul. » Ce monde matériel, qui n'était que l'instrument destiné à l'éducation progressive des êtres intelligents, sera anéanti. Mais comme ils conserveront tous leur libre arbitre, il pourra arriver que quelques-uns dévieront de nouveau du droit chemin, que des esprits supérieurs dans l'humanité tomberont au rang des mauvais anges. Alors Dieu créera un nouveau monde, qui sera pour eux une nouvelle école destinée de même à leur régénération.

Nous retrouvons ici Origène entièrement conséquent avec les idées que nous l'avons vu énoncer ailleurs sur les attributs de Dieu, la destination de l'homme, la nature et le but des châtiments divins. Quelque jugement que l'on porte sur quelques-unes de ses hypothèses, sur sa doctrine de la préexistence des âmes et de la création indéfinie de mondes nouveaux, on ne peut, dans la conception de son système théologique, méconnaître un caractère frappant d'harmonie et d'élévation. En embrassant l'ensemble de ce système, on comprend qu'il ait pu séduire tant d'âmes d'élite, amener au vrai Dieu tant d'adorateurs fervents. Mais l'on ne peut se dissimuler non plus que, par sa spiritualité même, il était moins approprié à l'esprit de la multitude qu'une doctrine moins transcendante, qui, agissant comme celle de Tertullien, principalement par le mobile de la crainte, avait plus de prise sur le vulgaire des prosélytes juifs et païens, et qu'en conséquence, si la première s'accrédita dans quelques écoles spiritualistes, l'autre dut prédominer dans la plupart des églises et former le fond ordinaire de la prédication.

FIN DU TOME PREMIER





TABLE DU TOME PREMIER